ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 6

VITUS HUONDER

ISRAEL SOHN GOTTES

Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz eingereicht

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1975

Die Dissertation wurde von der Theologischen Fakultät
der Universität Freiburg Schweiz genehmigt
in der Sitzung vom 19. Dezember 1973
auf Antrag der Professoren
D. Barthélemy (1. Referent) und A. Schenker (2. Referent).

Professor C. E. O'Neill, Dekan

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
UV ISBN 3 7278 0128 X – VR ISBN 3 525 53307 1

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS



VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde am 19. Dezember 1973 von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades angenommen. Erster Referent war Prof. Dr. J.D. Barthélemy, zweiter Referent Prof. Dr. A. Schenker. Für die Publikation wurde sie leicht überarbeitet und ergänzt.

An dieser Stelle möchte ich vor allem Prof. Barthélemy für die Betreuung dieser Arbeit und für die Freude und das Interesse an der Bibelwissenschaft und an der rabbinischen Literatur, die er in mir durch seine souveräne Kenntnis der Materie, seine wissenschaftliche Akribie und seine logischklare Darbietung des Stoffes zu wecken verstand, recht herzlich danken. Danken möchte ich auch Prof. Schenker für seine wertvollen kritischen Hinweise und seine Vorschläge.

Da ich mit dieser Arbeit einen recht langen Studiengang abschliessen kann, nehme ich die Gelegenheit wahr, auch meiner Mutter für ihr Entgegenkommen und ihre Unterstützung während meiner ganzen Ausbildungszeit Dank zu erstatten. Ebenso danke ich Frau Elisabeth Lüchinger-Chuard führ ihre selbstlose Hilfe, mit der sie mich seit meiner Gymnasialzeit begleitete. Der Erziehungsdirektion des Kantons Zürich danke ich für das Stipendium, das mir 1969-1973 ausgerichtet wurde.

Dank schulde ich schliesslich auch den Herausgebern von "Orbis Biblicus et Orientalis" für die Aufnahme dieser Arbeit in ihre Reihe.

Fribourg, 26. September 1974 Vitus Huonder



EINFUEHRUNG

1. Anlass und Abgrenzung

Gottessohnschaft oder Gotteskindschaft spielen in dem christlichen Selbstverständnis aufgrund der neutestamentlichen Daten[1] eine entscheidende Rolle[2]. Dabei steht dieses Verhältnis des Menschen zu Gott in engstem Zusammenhang mit der Einverleibung in die christliche Gemeinschaft durch das Sakrament der Taufe[3]. Diese Verknüpfung

---

1 Vgl. unter anderm Röm 8,15; 9,6-8; Gal 3,23-26; Eph 1 Vers 5; an Darstellungen vgl. MARCHEL, Abba 181-243; SCHNACKENBURG, Johannesbriefe 175-183; SCHWEIZER, υἱός ; TWISSELMANN, Gotteskindschaft.

2 Vgl. etwa FINKENZELLER, J., Artikel Gotteskindschaft, in: LThK 4 (1960) 1116: "Die dogmatische Theologie versteht unter G. den Höhepunkt der formalen Wirkungen der heiligmachenden Gnade. Durch die Rechtfertigungs-G. wird der Mensch in den Stand des Gotteskindes (filius adoptivus) erhoben u. erhält das Anrecht auf das väterliche Erbe im Himmel ..."

3 Vgl. die Aussagen zweier bedeutender Konzilstexte: Tridentinum, Decretum de iustificatione, DenzS (1965) 1524: "Quibus verbis iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et 'adoptionis filiorum' (Rom 8,15) Dei, per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum; quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis ... aut eius voto fieri non potest, sicut scriptum est: 'Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei' (Io 3,5)."
Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia 40, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966) 292: "Christi asseclae a Deo non secundum opera sua, sed secundum propositum et gratiam Eius vocati atque in Iesu Domino iustificati, in fidei baptismate vere filii Dei et consortes divinae naturae, ideoque reapse sancti effecti sunt."

von Taufempfang und Gottessohnschaft brachte es wohl mit sich, den sohnschaftlichen Bezug des Menschen zu Gott als ein christliches Privileg zu unterstreichen. Dadurch wurde gewiss die alttestamentliche Herkunft des Themas wenn nicht vergessen so doch unterschätzt. Von daher ist die jüdische Kritik am christlichen Gottessohnschaftsbegriff voll berechtigt: "Gotteskindschaft bedeutet das fromme Bewusstsein des Menschen, dass Gott sein Vater ist, der ihn geschaffen hat, der sein ganzes Leben mit seiner Fürsorge begleitet, ihm allezeit nahe ist, und dem er Liebe und Gehorsam schuldig ist. Das Wort ist geprägt nach dem Satz in Deut. 14,1: 'Kinder seid Ihr dem Ewigen, Eurem Gotte.' Sie bedeutet in der Sprache der christlichen Frömmigkeit den Anspruch des Christentums, ein besonders inniges Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu begründen. Es soll damit zum Ausdruck kommen, dass der Christ Gott als Vater empfinde, dem er in kindlicher Liebe zugetan sei, und der zu ihm, dem Menschen, wie ein Vater zum Kinde stehe. Das Bewusstsein dieses Verhältnisses sei es, was dem Christsein seine bes. Weihe gebe; von diesem Bewusstsein der G. stamme das demütige und zugleich sichere Vertrauen des Menschen auf Gottes Liebe und Erbarmen, die Zuversicht, der göttlichen Verzeihung in jeder Lebenslage, auch in der tiefsten Sündhaftigkeit, gewiss sein zu dürfen ... Damit dieses Bewusstsein der G. als ein bes. Vorzug, als Charakteristikum gerade des Christentums erscheine, wird von den christlichen Darstellern das J.-tum als eine Religion gezeichnet, in der eine solche Innigkeit des Glaubens und der Beziehung von Mensch und Gott zueinander nicht bekannt sei, in der Gott nur als der strafende und zürnende Rächer allen Unrechts gelte ..., als der Despot, vor dem man in Furcht erschauernd auf den Knien liegen müsse, in der das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Rechts- und Vertragsverhältnis gelte in dem Sinne, dass auf die fromme

Tat des Menschen die Verheissung des Lohnes gesetzt sei und auf die schlechte die Androhung der Strafe gelte. Es ist leicht, demgegenüber darauf hinzuweisen, dass umgekehrt alles Bewusstsein der G. auf bibl. und j. Motive zurückgehe; ... Auf die Dauer wird man ... an den deutlichen Stimmen der alten j. Frömmigkeit nicht vorübergehen können, es bleibt erwiesen und erweisbar, dass die G. als Inhalt des religiösen Bewusstseins ausgesprochen j. Erbgut ist."[1]

Wir wollen uns hier nicht eingehender mit der Frage auseinandersetzen, in welchem Mass die christliche Theologie dem jüdisch-alttestamentlichen Gehalt der Gottessohnschaft nicht gerecht wurde, auch nicht, wie weit der vorliegende Artikel ein bereits überholtes Bild der Sachlage bietet. Er stammt immerhin aus dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts! Wir sehen uns vielmehr aufgrund dieses Artikels veranlasst, danach zu fragen, was im Judentum selbst im Laufe der Geschichte aus dem bedeutenden Thema der Gottessohnschaft Israels geworden sei, derweil das Christentum darin sein "Charakteristikum" zu entdekken vermeinte.

Das jüdische Schrifttum, das uns zur Beantwortung dieser Frage zur Verfügung steht, hat ein bedeutenderes Ausmass, als dass es sich in einer Studie bewältigen liesse. Wo sollen wir ansetzen, wenn wir etwas Grundlegendes und Einschlägiges über das jüdische Selbstverständnis der im Alten Testament bezeugten Gottessohnschaft erfahren möchten? Die vorliegende Arbeit beschränkt sich für die massgebenden Ergebnisse in ihrer Auswahl auf das hebräische Schrifttum exegetischer Richtung des Hoch- und Spätmittelalters (11. - 15. Jahrhundert). Das hebräische hebt sich

---

1 DIENEMANN, Gotteskindschaft 1233-1234.

vom arabischen Schrifttum ab, der exegetische von allen übrigen Literaturtypen. Eben die exegetischen Werke werden es uns erlauben, mit der Heiligen Schrift in engstem Kontakt zu bleiben und so die unmittelbare Bezugnahme der jüdischen Interpreten zu jenen Schrifttexten, die über Israels Gottessohnschaft sprechen, zu erfahren. Die Wahl des Hoch- und Spätmittelalters schliesslich rechtfertigt sich selbst, da hinlänglich bekannt ist, welche Bedeutung dieser Zeitabschnitt für die jüdische Exegese hebräischer Ausdrucksweise hatte[1].

Was nun an exegetischer Literatur für diese Arbeit in Betracht kommen kann, ist nicht nur recht umfangreich, es ist sehr oft auch recht schwer zugänglich. Wir werden uns hier auf jene Werke beschränken müssen, die wir in den vorhandenen Ausgaben erreichen können. Wenn wir auch nicht von einer erschöpfenden Verwertung von Quellenmaterial sprechen dürfen, so wird uns die getroffene Auswahl für die Behandlung unseres Themas doch eine massgebliche Sicht erlauben. Wesentlich neue Einsichten aus weiteren Quellen dürften kaum zu erwarten sein.

Zur eigentlichen Kommentarliteratur, in der sich die jüdischen Erklärer nach philologisch-historisch-sachlichen Kriterien richten, lassen sich zwei Hauptlinien erwähnen. "Eine palästinensisch-italienisch-askenasische exegetische Tradition, die bis zum 1. Kreuzzug (1o96) fast nur mündlich weitergegeben wurde, hat 'Raši'[2] in knapper Form schriftlich fixiert. Dieser 'sein' Kommentar errang in der

---

1 Vgl. MAIER, Geschichte 24o-244 (hier wertvolle Angaben mit Literatur jüngeren Datums über die mittelalterliche jüdische Exegese); WINTER-WUENSCHE, Jüdische Literatur II, 237-339 (BACHER). Knapp und treffend gibt auch ROSENTHAL, Study of the Bible, einen Einblick in die jüdisch-exegetische Aktivität dieser Zeit.

2 Abkürzung von Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq (1o4o-11o5).

gesamten Diaspora Anerkennung und fortan wurde der Bibeltext weithin mit dem Rašikommentar zusammen gelernt. Eine Fülle späterer Kommentare (und Superkommentare) folgte dieser Linie."[1] Zu dieser Richtung, die wohl ihre besten Vertreter aus dem nordfranzösischen Raum rekrutieren konnte, lassen sich folgende Bibelerklärer, deren Werke wir einsehen werden, zählen: Šemuel ben Meir (um 1080 - um 1158), Joseph Bekhor Šor (um 1140-1210), Eli'ezer aus Beaugency (Ende 12. Jh.), Ḥizqia ben Manoaḥ (um 1260) und gewiss auch Ješa'ja von Trani (um 1180-1250). Dazu kommen die anonymen Sammelwerke Da'at Zeqenim (2. Hälfte 13. Jh.), Hadar Zeqenim (Ende 14. Jh.) und Mošab Zeqenim (14. Jh.).

"Anderseits war im islamischen Bereich durch den Streit zwischen Rabbinen und Karäern und infolge der Uebernahme grammatikalisch-lexikographischer Arbeitsweisen von arabischen Vorbildern ebenfalls eine Kommentartradition entstanden, die von Saadja Gaon[2] an immer bedeutender wurde. Anders als die 'aškenasischen' Kommentare waren diese nicht nur durch die Konfrontation mit dem Christentum bestimmt, sondern auch von den innerjüdischen Diskussionen geprägt ..."[3] Den Zugang zu dieser anfänglich der arabischen Sprache verpflichteten Literatur mit deren Fruchtbarmachung für das Judentum hebräischer Kultur eröffneten vor allem Vertreter aus dem iberischen und südfranzösischen Raum. Dabei entstand eine ansehnliche Kommentarliteratur zur ganzen Heiligen Schrift. Als Vertreter dieser Richtung seien zunächst Abraham Ibn Ezra (1092-1167) und David Qimḥi (1160-1235) erwähnt. Bei beiden treten sowohl philologische als auch philosophische

---

1 MAIER, Geschichte 242.

2 Saadja lebte 882-942. Er war Leiter der Akademie von Sura.

3 MAIER, a.a.O 243.

Gesichtspunkte hervor. Anleihen bei der jüdischen Mystik (Kabbala) finden wir bei Moše ben Naḥman (um 1195-127o) und Ja'aqob ben Ašer (um 1269 - um 134o). Stärker philosophisch orientiert ist Levi ben Geršom (1288-1344) und in seiner Art auch Jiçḥaq Abrabanel (1437-15o8). Ebenfalls aus dem iberischen Raum stammen Ašer ben Jeḥiel (um 125o bis 1344; aus Deutschland zugezogen), dessen Glossen zum Pentateuch in den Hadar Zeqenim Aufnahme fanden, Joseph ben Eli'ezer (um 1335 - um 1388), der Verfasser eines bedeutenden Superkommentars zu Abraham Ibn Ezras Pentateuchkommentar, sowie Joseph ben Joseph Naḥmias (Mitte 14. Jh.).

Als Vertreter des Karäertums, das vor allem im Orient, in Kleinasien und in Osteuropa verbreitet war[1], begegnen uns Aharon ben Joseph (um 126o - um 132o) und Aharon ben Elija (13oo-1369). Besonders bei Aharon ben Joseph macht sich der Einfluss von Abraham Ibn Ezra stark bemerkbar.

Die Aussagen dieser mittelalterlichen Kommentatoren lassen sich zum Teil nur auf dem Hintergrund der jüdischen Traditionsliteratur (Talmud und Midraš) verstehen und beurteilen. Daher sehen wir uns gezwungen, die Verarbeitung des alttestamentlichen Materials über Israels Gottessohnschaft in dieser Literatur wenigstens in Grundzügen - aber eben <u>nur</u> in Grundzügen - darzustellen und zu prüfen. Auch wenn dabei manches lückenhaft bleibt, erscheint eine skizzenmässige Aufarbeitung des Themas doch notwendig, da bisher dafür keine gründliche wissenschaftliche Untersuchung vorgelegt wurde, so dass wir kaum über Textzusammenstellungen und beiläufigen, allgemeinen Bemerkungen hinaus

---

1 MAIER, Geschichte 23o-234; WINTER-WUENSCHE, Jüdische Literatur II, 65-118 (HAMBURGER). Vgl. auch die kurze Charakterisierung des Wesens des Karäertums unter Anm. 2 S. 74.

mehr zu erfahren bekommen[1]. Mit der jüdischen Traditionsliteratur sind alsdann die Targumim engstens verbunden. Am Anfang eines jeden Kapitels werden wir daher zusammen mit dem biblischen Text Einsicht in diese aramäischen Uebersetzungen der Heiligen Schrift nehmen. Knapp wird auf Besonderheiten im Uebersetzungsverfahren und auf Verschränkungen mit der Traditionsliteratur aufmerksam gemacht. Diese Targumim sind aber auch oft für das Verständnis der Exegese der mittelalterlichen Kommentatoren von Bedeutung, da sie sich bei Gelegenheit darauf berufen oder schwierige Schriftstellen mit der targumischen Uebersetzung zu erläutern versuchen. Da wir uns in diesem angezeigten Rahmen mit der Traditionsliteratur und den Targumim konfrontieren, lassen wir uns auch Hinweise auf das Neue Testament, die Apokryphen und die Pseudepigraphen nicht entgehen.

Die mittelalterlichen Kommentatoren stehen nicht nur in Beziehung zu ihrer eigenen Tradition, sie stehen auch mitten in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben. Dabei spielt in unserem Fall besonders das Thema der Gottessohnschaft Christi eine erhebliche Rolle. Mit dieser Arbeit berühren wir aber die Gottessohnschaft Christi nur mittelbar. Uns bleibt aber doch die Frage gestellt, wieweit dieser Problemkreis auf das Thema von Is-

---

1 Hier sei vor allem auf die Textzusammenstellungen bei STRACK-BILLERBECK, Kommentar I, 219-22o; III, 17-22, 673-677 hingewiesen. Wertvolles Material liegt auch bei ZIEGLER, Königsgleichnisse 391-453, vor. Des weitern finden wir bei folgenden Autoren entsprechende Hinweise: BOUSSET-GRESSMANN, Religion des Judentums 377-378; COHEN, Talmud 63-66, 113-114; DALMAN, Worte Jesu 15o-155, 219-224; GAERTNER, Temple and the Community in Qumran 13o-133; HUNTRESS, Son of God; MARMORSTEIN, Old Rabbinic Doctrine 56-61, 1o9, 121-122, 136; MOORE, Judaism II, 2o2-2o9; SCHECHTER, Some Aspects VI, 634-638.

raels Gottessohnschaft einwirkt oder wieweit Israels Gottessohnschaft für diese Kommentatoren ein Gegengewicht zur Gottessohnschaft Christi darstellt. In den Schlussüberlegungen werden wir uns daher kurz mit der Gottessohnschaft Christi und der entsprechenden jüdischen Stellungnahme befassen müssen, um ein abgerundetes Bild der erarbeiteten Thematik zu erhalten.

Schliesslich sei noch eine Bemerkung zum Ausdruck Gottessohnschaft erlaubt. Es ist in erster Linie eine Frage der Sprachregelung und der Wortwahl, wenn wir nicht von Gotteskindschaft sondern von Gottessohnschaft sprechen. Beide Wendungen umschreiben grundsätzlich die gleiche Wirklichkeit. Wir geben dem Ausdruck Gottessohnschaft den Vorzug, weil darin einerseits das Thema der biblisch-alttestamentlichen Welt besser ausgesprochen wird, anderseits die Problemstellung im Zusammenhang mit der Gottessohnschaft Christi deutlicher hervortritt, zumal die hebräische Sprache den Unterschied von Gottessohn und Gotteskind nicht kennt.

2. Sichtung des alttestamentlichen Materials

Das Thema, dessen Abgrenzung und Umschreibung wir soeben vorgenommen haben, verdankt seinen Ursprung den alttestamentlichen Aussagen über Gottessohnschaft. Es ist daher notwendig, die Grundzüge der alttestamentlichen Problematik zu kennen. Um einen Ueberblick über diese alttestamentliche Problematik zu gewinnen, stehen uns bereits verschiedene längere und kürzere Arbeiten zur Verfügung[1].

---

1 BOER, De Zoon van God; FOHRER, υἱός ; HAAG, בן ; KRUIJF, Der Sohn des lebendigen Gottes 3-24; MARCHEL, Abba 21 bis 97; RINGGREN, אב ; SCHNACKENBURG, Johannesbriefe 178

Besondere Erwähnung verdient die Studie von W. SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Darin hat sich der Autor jüngst wohl am eingehendsten und gründlichsten mit der Gottessohnschaft in den manigfaltigen Ausprägungen, die uns das Alte Testament beitet, auseinandergesetzt. Seiner Arbeit liegt vor allem die Entmythisierung des Themas zugrunde, da sich nach seiner Ansicht - und das wohl zurecht - in den Aussagen über die Söhne und den Sohn Gottes mythisches Gut birgt[1]. Von daher erklärt sich auch der Aufbau der Studie: sie setzt mit den himmlischen Gottessöhnen ein, entwickelt sich zur Gottessohnschaft des Königs fort, stösst dann im Zusammenhang mit dem Fruchtbarkeitsmythos auf das Thema der Gottesehe, innerhalb dessen die Gottessohnschaft des Volkes Israel und seiner Glieder besprochen wird, und kommt dann noch am Schluss auf die weisheitlichen Einflüsse zu dieser Anschauung zu sprechen. Zu diesen weisheitlichen Einflüssen bemerkt der Autor: "Schliesslich hat Israel auch noch in einer anderen Tradition von seiner Sohnesstellung zu Jahwe zu sprechen gelernt, die eine Abgrenzung gegenüber mythischen (sic!) Denken nicht erforderte."[2] In Anmerkung fährt er zu diesem Gedanken fort: "Diese hier in Frage kommenden Texte gehören nicht mehr in den Umkreis des Prozesses der

---

TWISSELMANN, Gotteskindschaft 26-35. Damit wären einige bedeutendere Arbeiten benannt. Die bibliographischen Angaben, die sich darin finden lassen, können über weiteres Material Aufschluss geben.

1 Vgl. a.a.O. 13: "Ein solcher Vorstellungskomplex, der einmal eindeutig vom Mythos herkommt und mit dem sich der Jahweglaube immer wieder beschäftigt hat, liegt in den ihrerseits vielschichtigen Aussagen von den Söhnen und dem Sohn Gottes vor."

2 A.a.O. 172.

Entmythisierung. Sie werden darum nur anhangsweise behandelt, um den gesamten Begriffskomplex der Gottessohnschaft zur Sprache zu bringen."[1] Diese Grenze, auf die uns der Autor selbst aufmerksam macht, muss beim Durchgehen dieser Studie bedacht werden, damit der Begriff der Gottessohnschaft nicht einseitig mit dem Mythos in Verbindung gebracht wird. Die weisheitlichen und damit verbunden jene Elemente, die sich den natürlichen und alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen verdanken, spielen bei der Ausbildung des Themas neben dem Mythos gewiss eine entscheidende Rolle.

Versuchen wir nun nach diesem kurzen "Forschungsbericht" das Thema der Gottessohnschaft, wie es sich im Alten Testament finden lässt, etwas zu umreissen, so lassen sich vorerst folgende Unterscheidungen anbringen. Gottessohnschaft spielt eine Rolle in Aussagen über göttliche Wesen[2], in Aussagen über einen Menschen in besonderer Stellung, den König[3], in Aussagen über den Menschen im allgemeinen, sei es über Israel als Volk Gottes und über die Glieder dieses Volkes[4], sei es über fromme, gottes-

---

1 SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 172-173, Anm. 1.

2 Gen 6,2.4; Ps 29,1; 82,6; 89,7; Ijob 1,6; 2,1; 38,7; Dan 3,25. Vgl. auch LXX Dtn 32,8.43.

3 2Sam 7,14; 1Chr 17,13; 22,1o; 28,6; Ps 2,7.12. Vgl. auch Ps 89,27-28; 11o,3.

4 Ex 4,22-23; Dtn 1,31; 8,5; 14,1; 32,5.19-21; Jdt 9,4.13; Est E (16),16; 2Makk 7,34; Weish 9,7; 12,7.19-21; 16,1o. und Vers 26; 18,4.13; 19,6; Jes 1,2.4; 3o,1.9; 43,6; 45,11; 63,8; Jer 3,14.19.22; 4,22; 31,2o; Ez 16,2o-21; Hos 2,1; 11,1; Mal 3,17. Vgl. auch Sir 36,17; Jer 31,9; ebenso Num 21,29; Mal 2,11.

fürchtige und auch von Gott geliebte Menschen schlechthin[1].

Aus dieser Materialfülle sind für uns zunächst nur jene Stellen, die sich auch im pharisäischen oder rabbinischen Kanon finden, massgebend. Denn nur sie finden bei den jüdischen Kommentatoren Berücksichtigung. Alsdann scheidet für uns alles aus, was nicht den Menschen im allgemeinen betrifft und zwar im Hinblick auf das Volk Gottes. Immerhin sollten wir die übrigen Stellen beim Einsehen der rabbinischen Kommentare nicht aus dem Auge lassen. Das gilt vor allem von der Gottessohnschaft des Königs Israels, zumal der König nicht nur Gebieter sondern auch Verkörperung des ganzen Volkes ist. Der gegenseitigen Durchdringung von königsideologischer und volksmässiger Gottessohnschaft, von individuellem und kollektivem Ausmass dieser Wirklichkeit in seiner Zuordnung muss daher schon immer Rechnung getragen werden. Das gilt sowohl für die Thematik im Alten Testament selbst[2] als auch für ihre Verarbeitung in den Kommentarwerken.

Versuchen wir nun einige Angaben zum Wesen und zur Bedeutung von Israels Gottessohnschaft, wie sie sich innerhalb des rabbinischen Kanons festlegen lassen, zu machen. Wenn wir über Israels Gottessohnschaft reden wollen, so setzen wir mit Vorteil Ex 4,22-23 an den Anfang unserer

---

1 Ps 73,15; 1o3,13; Spr 3,11; Weish 2,13.18; 5,5; 9,4; Sir 4,1o. Vgl. auch Mal 1,6.

2 Zur Beziehung zwischen der Gottessohnschaft des Königs Israels und der Gottessohnschaft des Volkes vgl. die Ausführungen bei BERNHARDT, K.H., Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament (SVT VIII), Leiden 1961, 176-177, Anm. 2; COOKE, G., The Israelite King as Son of God, in: ZAW 73 (1961) 2o2-225, vgl. 217-218. Zum ganzen Problem der königsideologischen Gottessohnschaft gibt SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 78-115, eine gute Uebersicht.

Ausführungen[1]. Hier liegt der Ursprung dieser Beziehung Israels zu Gott, hier wird die Möglichkeit für das spätere und weitere Reden über Israels gottessohnschaftlichen Bezug gegeben. Wie auch immer der genaue Befund ausfallen mag, diese Stelle wird jedenfalls zu einer der ältesten Schichten des Pentateuchs gehören[2] und daher für die Entfaltung des Themas Gottessohnschaft von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Den wohl stärksten innerbiblischen Beweis zu dieser Annahme liefert uns Hos 11,1 mit einer deutlichen Anspielung auf den Text von Ex 4,22-23[3]. Man kann sich den Hoseatext schwerlich ohne die Exodusstelle und deren Kenntnis denken.

In der Verknüpfung von Sohnschaft und Erstgeburtsthematik liegt der eignetliche Aussagewert von Ex 4,22-23. Israel ist für Gott so viel wert, wie ein erstgeborener Sohn für seinen Vater wert ist, mit anderen Worten, Israel hat für Gott einen höchsten Wert, wir dürfen ruhig sagen einen existenziellen Wert. Denn der erstgeborene Sohn gilt als der eigentliche Träger der väterlichen Lebenskraft[4].

---

1 SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 16o-162, setzt diese Stelle an den Schluss des entmythisierenden Prozesses. Sollte sie überhaupt noch mit dem Mythos in Verbindung gebracht werden? Wird hier nicht ein Thema der Königsideologie - vielleicht absichtlich - "demokratisiert"?

2 Zur Quellenscheidung vgl. EISSFELDT, Hexateuch-Synopse 115*; 32-33; Ders., Einleitung 258-264; NOTH, M., Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 31.

3 Solche Anspielungen folgen sich in Dtn 1,31; Weish 18,13; Sir 36,17; Jes 63,8; Jer 31,9; Jub 2,2o; 19,29; PsSal 18 Vers 4; 4Esr 6,58; 4QDibHam 3,4-6 (vgl. BAILLET, Recueil liturgique 2o2-2o3, zur Wahl des Siegels 195 Anm. 2).

4 Vgl. Gen 49,3; Dtn 21,17; 25,6; zum Sohn als Träger des väterlichen Lebens vgl. Sir 3o,4. Nach 2Sam 18,18 soll ein Denkmal die Stelle des Sohnes vertreten.

Israel als Gottes erstgeborener Sohn wird so gleichsam zum Träger des göttlichen Lebens, zum Inkarnationsprinzip Gottes. Auf Israel hin hat Gott sein Leben ausgerichtet. Daher setzt sich Gott für Israel bis zum letzten ein, um sein Volk aus jedwedem Machtbereich zu befreien. Das Ziel dieser Befreiung wird als Dienst umschrieben: Israel soll als erstgeborener Sohn Gott dienen. Das muss nicht verwundern, denn Sohnschaft und Dienstauftrag stehen sich im altorientalischen Kulturbereich sehr nahe[1], und das kommt nun auch im Verhältnis zwischen Israel und Gott zur Geltung.

Die <u>prophetische Tradition</u> hat alsdann dem Thema Gottessohnschaft grosse Aufmerksamkeit gewidmet und es stark entfaltet. In Kenntnis der Auszugstradition, wie wir das oben feststellen konnten, hat zunächst <u>Hos 11,1</u> über Israel als Sohn Gottes zu sprechen versucht. Dabei liegt aber gegenüber Ex 4,22-23 eine starke Kontextverschiebung vor, da bei Hosea Sohnschaft nicht Grund des Eingreifens Gottes sondern Anlass zur Klage des Herrn ist. Israel hat Gott in seinem väterlichen Empfinden enttäuscht, weil es zu andern Göttern, zu den Baalen weggelaufen ist, wie wir

---

1 Vgl. EISSFELDT, Sohnespflichten 39: "... im Alten Orient wird doch die dem Sohne obliegende Fürsorgepflicht für den Vater besonders stark betont ..." In diese Richtung weisen im Alten Testament etwa folgende Stellen: Ps 127 Verse 3-5; Sir 3,12; Jer lo,2o; für Ugarit vgl. AISTLEITNER, J., Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (Bibliotheca Orientalis Hungarica VIII), Budapest (2)1964, 68-69 (II D,I 26-34,43-48 / II D,II 1-8,15-23); zur sohnschaftlichen Pietät im ägyptischen Raum vgl. NEWBERRY, P.E., Beni Hasan I (Archaeological Survey of Egypte 1), London 1893, 64-65.
Auf diesem Hintergrund wird die Ursache für die Assoziation von Sohn und Diener zu suchen sein. Diese Verknüpfung der Ausdrücke bezeugt sich denn auch nicht selten im diplomatischen Jargon des Alten Orients. Eine Probe davon finden wir in 2Kön 16,7; vgl. dazu die Ausführun-

das aus Hos 11,2 erfahren. Damit wird Gottessohnschaft bei Hosea in einen neuen Zusammenhang gestellt. Das wirkt sich vollends in Hos 2,1.6 aus. Dabei setzt sich der Prophet mit dem Fruchtbarkeitskultus und mit dem Mythos von den zeugenden und mütterlichen Gottheiten stark auseinander[1]. Innerhalb dieser Auseinandersetzung beschreibt der Prophet in entsprechender Art Israels Gottessohnschaft. Israels Weglaufen zu den Baalen erweckt den Anschein, als gehöre Israel nicht Gott an, als wären die Israeliten nicht Söhne Gottes sondern Söhne eines ehebrecherischen Verhältnisses. Das lässt ihr Verhalten vermuten. Wenn sie sich aber zu Gott als dem wahren lebenspendenden Quell bekennen, werden sie sich als "Söhne des lebendigen Gottes" ausweisen, denn "aus der ehelichen Verbundenheit mit Jahwe stammt alles Gedeihen, das Leben des Volkes und also auch Sohnschaft, wenn auch nicht aufgrund göttlicher Zeugung als vielmehr durch Setzung in der Geschichte."[2]

Auch nach dem Propheten Jesaja spricht Gott wiederholt tadelnd von seinen Söhnen: Jes 1,2.4; 3o,1.9. Entsprechend der Vorstellungswelt des Propheten dürfte der Begriff der Gottessohnschaft stark vom weisheitlichen Sohnschaftsbegriff geprägt worden sein[3]. Der Sohn ist demnach mehr der Empfänger einer Unterweisung, er ist ein Schüler[4]. Die Is-

---

gen von LIPINSKI, E., Le poème royal du psaume LXXXIX 1-5.2o-38 (CahRB 6), Paris 1967, 57-66.

1 Ausführlich bei SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 116-134.

2 SCHLISSKE, a.a.O. 131.

3 SCHLISSKE, a.a.O. 177-179; zum weisheitlichen Gottessohnschaftsbegriff lassen sich auch Dtn 8,5 und Spr 3 Verse 11-12 zählen.

4 Vgl. Spr 1,8.1o.15; 2,1; 3,1.21 usw. Zum Begriffsverhältnis Schüler-Sohn im ägyptischen Raum vgl. BRUNNER, E.,

raeliten nun als Empfänger der Weisung Gottes, als solche, an denen Gott Erziehungsarbeit leistet, sind Söhne Gottes. Es handelt sich aber in erster Linie um unerfreuliche Söhne, um Söhne, die sich gegen die lehrende Autorität ihres Vaters stellen. So wird Israels Gottessohnschaft bei Jesaja eigentlich in ein recht düsteres Licht gebracht und gleichsam in Frage gestellt.

Jeremia vereinigt in seinem Sprechen über Israels sohnschaftlichen Bezug zu Gott die verschiedensten Elemente, einerseits die von Hosea stammenden Hinweise auf die mythische Verankerung des Themas: Jer 3,14.19.22; 31 Verse 9.2o[1]; anderseits den weisheitlichen Einschlag, der sich möglicherweise von Jesaja herleiten lässt: Jer 4,22[2]. Besondere Beachtung verdient dabei Jer 3,19. Das gottessohnschaftliche Verhältnis wird darin auf einen in der Vergangenheit liegenden aussergewöhnlichen Akt vonseiten Gottes zurückgeführt: Gott hat Israel adoptiert, ins sohnschaftliche Recht eingesetzt. Dieser Adoptionsakt hat aber hier einen eigenen Charakter. Israel wird nämlich als frauliche Gestalt vorgestellt. Gott setzt also gewissermassen eine Frau, eine Tochter in das Recht von Söhnen ein[3]. "Die in Gottes Heilsabsicht zum Ausdruck gelangende

---

Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 31: "Die lange Zeit altägyptischer Geschichte zusammenraffend, können wir feststellen, dass sich ägyptische Erziehung aus dem engsten Familienkreis, in dem der Vater seinen Sohn unterweist, herausentwickelt, diese einfachste Form aber immer als Grundfrom beibehält; dieser Sphäre sind auch die Bezeichnungen für 'Schüler' und 'Lehrer' als 'Sohn' und 'Vater' entlehnt." Vgl. auch 1o-11, 21, 155-156.

1 Vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 134-147.

2 Vgl. SCHLISSKE, a.a.O. 18o.

3 Nach alttestamentlichen Zeugnissen ist die Einsetzung von Töchtern in das Erbrecht von Söhnen durchaus möglich; vgl. Num 27,1-11; Ijob 42,15.

besondere Liebe kleidet Jeremia in das Bild von der Gleichstellung der Tochter ... mit den Söhnen, was nach dem Erbrecht als eine aussergewöhnliche Bevorzugung galt ..."[1]
Die Uebergabe des Kulturlandes an Israel bestätigt diesen Adoptionsakt: indem Israel das Land in Besitz nehmen darf, empfängt es ein sohnschaftliches Erbe. Nun steht aber dieses Sohnesrecht, das Gott verliehen hat, in krassem Gegensatz zu dem, wie sich Israel Gott gegenüber beträgt. So nimmt Israels Gottessohnschaft auch bei Jeremia einen negativen Unterton an. Doch das väterliche Empfinden Gottes für seinen Sohn hört nicht auf. Das geht aus Jer 31,9.2o hervor. So liegt in der Vaterliebe Gottes die Möglichkeit zu einem gottessohnschaftlichen Neuanfang für Israel begründet.

Bei Ezechiel findet das Thema der Gottessohnschaft Israels kein starkes Echo[2]. Ez 16,2o-21 stellt uns Israel als Frau und Gattin Gottes vor. In dieser Eigenschaft sollte es Gottes Söhne, die einzelnen Israeliten hegen und pflegen. Stattdessen verhält es sich treulos und nimmt den Söhnen des Herrn das Leben. Die Söhne sterben wegen der Unverantwortlichkeit und Grausamkeit der eigenen Mutter.

Der hoffnungsvolle Neuanfang, der schon bei Jeremia durchschien, bricht bei Deuterojesaja vollends durch: Jes 43,6; 45,11[3]. Zugleich findet sich hier eine Neuverarbei-

---

1 WEISER, A., Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 1 - 25,13 (ATD 2o), Göttingen 1952, 38. Vgl. auch NOETSCHER, F., Das Buch Jeremias (HSAT VII, 2), Bonn 1934, 54-55.

2 Vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 148-151.

3 Die Aufgliederung in Söhne und Töchter bei Jes 43,6 (vgl. auch Dtn 32,19) weist auf einen individualisierenden Prozess hin. Zugleich wird damit die umfassende Wirklichkeit bezeichnet, vgl. BONNARD, P.-E., Le second Isaïe,

tung des Themas, indem Deuterojesaja Gottessohnschaft und Geschöpfsein miteinander verbindet[1]. Israel als Geschöpf und Werk Gottes steht aufgrund dieses Verhältnisses in sohnschaftlicher Beziehung zu Gott. Gott will daher seine Schöpfung, sein Werk, seine Söhne aus der Zerstreuung zu sich hin sammeln und so den Grund zu einer Neuschöpfung, zu einer neuen Sohnschaft legen.

Tritojesaja weist in Jes 63,8 auf Ex 4,22-23 zurück und gewinnt von daher jene kindliche Zuversicht, die auf einen neuen Eingriff Gottes warten lässt[2]. Aufgrund des ursprünglichen Verhältnisses wird sich Gott sozusagen verpflichtet sehen, seinem Volk Erlösung zu bringen[3].

Nach dieser Durchsicht des prophetischen Schrifttums sei noch auf Dtn 14,1 und 32,5.19-2o hingewiesen. Dtn 14,1 betont sehr eindringlich die ethische Verpflichtung des

---

son disciple et leurs éditeurs. Isaie 4o - 66 (EtB), Paris 1972, 14o, schreibt: "Il (Dieu) va rassembler ses fils et ses filles, ce qui est une manière de dire 'tous ses enfants' et aussi de rappeler qu'il est Père." KOEHLER, L., Deuterojesaja (Jesaja 4o - 55) stilkritisch untersucht (BZAW 37), Giessen 1923, 84-92, sieht darin ein Stilmittel der Zerdehnung. Vgl. auch BUEHLMANN, W. - SCHERER, K., Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge lo), Fribourg 1973, 79 bis 8o (Merismus).

1 Vgl. SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 151-156.

2 Vgl. auch Jes 63,16; weiter vgl. BONNARD, a.a.O. (Anm. 3 S. 28) 446-448; SCHLISSKE, a.a.O. 156-16o.

3 Vgl. NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46 = III, lo), Stuttgart 1928, Nachdruck Hildesheim 1966, 81: "Instruktiv ist die Stelle Jes. 63,16 ... Denn hier wird Jahwe mit den menschlichen Stammvätern Israels zusammengestellt und als der wahre Stammvater, der die Aufgabe eines solchen erfüllt und erfüllen kann, gedacht." Zur Frage nach den ursprünglichen Vorstellungen der Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Israel vgl. ebenda 66-82.

gottessohnschaftlichen Bezuges. Die Söhne Gottes müssen sich wirklich als solche in ihrem Handeln auszeichnen. Dtn 14,1 bildet so die eigentliche Ausgangslage des folgenden Vorschriftenwesens, das sich bis Dtn 14,21 erstreckt. Mit der Begründung, die Israeliten wären Söhne des Herrn, kann der Verfasser auf die Beobachtung der angeführten Verhaltensregeln hinweisen. Es ist möglich, dass die Betonung des gottessohnschaftlichen Bezuges ursprünglich nur mit dem Verbot, die heidnischen Trauerbräuche nachzuahmen, in Zusammenhang stand[1]. Nach der jetzigen Veranlagung des Textes darf aber hier sicher von einer allgemeinen Voraussetzung für ein umfassendes Verhalten, wie es sich in den Speisevorschriften niederschlägt, gesprochen werden. Gottessohnschaft bedeutet so die Zugehörigkeit zur Kultgemeinde des Herrn und erfordert daher entschiedene Distanz von allem heidnischen Brauchtum.

Die Belegstellen aus Dtn 32 gehören sachlich in den Zusammenhang mit den Aeusserungen von Hosea, Jesaja und Jeremia: die Gottessohnschaft Israels steht in der Krise. Israel selbst zerstört jenes Verhältnis zu Gott, in welchem es wachsen und gedeihen konnte, in welchem es eine sohnschaftliche Existenz aufbauen konnte. Israel wird so zu einem Nicht-Volk[2], was inhaltlich den Nicht-Söhnen[3] ent-

---

1 SCHLISSKE, Gottessöhne und Gottessohn 162: "Der Hinweis auf das Vater-Sohn-Verhältnis Israels zu Jahwe ... begründet eine Bestimmung über den Totenkult."

2 Vgl. Dtn 32,21.

3 Die Stelle Dtn 32,5 gibt einiges Kopfzerbrechen. Wir halten uns an die masoretische Textgestalt, ziehen aber gegen die dortige Trennung der beiden Wörter לא בניו zusammen und betrachten dies Wortbildung als eine zum Ausdruck "Nicht-Volk" analoge Form; vgl. dazu EHRLICH, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel II, Leipzig 1909, 341. Für jene (masoretische) Interpretationsweise, die zwi-

sprechen wird. Es hat ja die Grundlage seiner volksmässigen oder sohnschaftlichen Existenz aufgegeben: die Treue zu Gott, der es als Findelkind endeckt und auf seinen Arm genommen hat[1].

Damit haben wir jenen Ueberblick zum Thema der Gottessohnschaft Israels gewonnen, wie es für unsere Arbeit nun notwendig war. Unberücksichtigt blieben jene Schriftstellen, die eine bloss vergleichende Aussage bieten, also feststellen, Israels Verhältnis zu Gott wäre wie das eines Sohnes zu seinem Vater. Diese Texte spielen in den rabbinischen Exegesen des Mittelalters keine besondere Rolle, und daher liessen wir sie auch hier unerwähnt.

---

schen לא und בניו trennt, findet sich für die nachhinkende Verneinung keine grammatikalische Stütze, vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik 473-474 (§ 152 e). Der masoretische Randverweis auf das sechsfache Vorkommen der Wortreihe לו לא in der Tora, nämlich in Gen 28,1; 47,18; Ex 28,32; Dtn 23,17; 25,5, stützt diese Feststellung durchaus (gegen die eigene masoretische Interpunktionsweise), da die Verneinung לא an den bezeichneten Stellen syntaktisch immer einen Neuansatz bildet und nicht einen Abschluss.

1 Dtn 32,1o-12.



I

D E R E R S T G E B O R E N E S O H N

(Ex 4,22-23 - Jes 63,8 - Hos 11,1)



In diesem Kapitel soll Ex 4,22-23 zur Sprache kommen. Dazu ziehen wir mit folgender Begründung aber auch die Stellen Jes 63,8 und Hos 11,1: Einmal kann die innere Zusammengehörigkeit der drei Texte, in denen Israels Gottessohnschaft mit dem einen Auszugsereignis in Zusammenhang gebracht wird, für eine gleichzeitige Behandlung sprechen. Bei den mittelalterlichen Kommentatoren werden wir alsdann oft den Rückbezug von Jes 63,8 und Hos 11,1 auf den Exodustext finden. Das geschieht zwar auch bei der Interpretation anderer Stellen. Die Tatsache aber, dass diese beiden Texte verhältnismässig selten erörtert werden, dass wir mit andern Worten für eine gesonderte Behandlung wenig Material zur Verfügung haben, lässt sie uns vernünftigerweise in diesen Zusammenhang stellen.

1. Masoretischer Text und Targumim

1.1 Ex 4,22-23

TM ... כה אמר יהוה בני בכרי ישראל: ואמר אליך שלח את בני
ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך:

TO ... כדנן אמר יוי ברי בוכרי ישראל: ואמרית לך שלך ית
ברי ויפלח קדמי ומסריב את לשלחותיה הא אנא קטיל ית ברך
בוכרך:

TPsJ ... כדנא אמר ה׳ בדי בוכרי ישראל: ואמרית לך פטור ית
ברי ויפלח קדמי ומסרב אנת למפטריה הא אנא קטיל ית ברך
בוכרך:

CN ... כדן אמר ייי ברי בוכרי ישראל: ואמרית לך שלח ית
ברי ויפלח קדמיי וסרבת למשלחא יתיה הא אנה קטל ית ברך
בוכרך:

1.2 Jes 63,8

TM ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו ויהי להם למושיע:

TJ ואמר ברם עמי אינון בניא לא ישקרון והוה מימריה להון לפריק:

1.3 Hos 11,1

TM כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני:

TJ ארי רבי הוה ישראל ורחימתיה וקריבתיה לפלחני וממצרים קריתי להון בנין:

1.4. Bemerkungen

Alle Uebersetzungen geben den hebräischen Text im Bezug auf das Thema Gottessohnschaft treu wieder, nur der Bearbeiter des Propheten Hosea (TJ) hat das Bedürfnis, den im Singular stehenden Ausdruck durch einen Plural zu ersetzen. Statt "aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen" übersetzt er "von Aegypten an habe ich sie meine Söhne genannt". Der erste Versteil des Targum verweist uns zudem den Schrifttext erweiternd auf den kultischen Dienst Israels, wobei dem Uebersetzer wohl Ex 4,23 vorschwebte, das in der Darstellung des Targum auch an diesen kultischen Dienst erinnern dürfte, zumal Ex 4,22-23 in der frühjüdischen Zeit in engster Verbindung mit dem Erstgeburtserwerb Jakobs gelesen wurde[1]. Eben dieser Erstgeburtserwerb Jakobs muss nach der rabbinischen Auffassung in seiner kultischen Tragweite gesehen werden. So sind die Israeliten nach der Targuminterpretation von Hos 11,1 seit dem Auszug aus Aegypten Söhne Gottes und damit Kultdiener Gottes geworden.

---

1 Vgl. dazu die folgenden Ausführungen S. 45-5o.

2. Jüdische Traditionsliteratur

Ex 4,22-23 hat in der jüdischen Traditionsliteratur ein nachhaltiges Echo gefunden. Dabei können wir zwei Darstellungsweisen unterscheiden, die nicht unbedingt voneinander zu trennen sind, die wir aber hier nacheinander darstellen möchten. Einerseits wird dieser Text in seiner vollen kollektiven Dimension, wonach sich diese Stelle auf das gesamte Volk Israel bezieht, erfasst und als Zeugnis für Israels Sonderstellung vor Gott oder für sein gottessohnschaftliches Verhältnis schlechthin verstanden. Anderseits wird derselbe Text mit Jakobs Erwerb des Erstgeburtsrechts in Zusammenhang gebracht und damit mehr auf eine individuelle Ebene gestellt. Das will nicht heissen, es handle sich um zwei grundverschiedene Darstellungen. Beide greifen ineinander. Dafür ist eben Ex 4,22-23 selbst der beste Beweis. Die Gestalt des Stammvaters spielt demnach die Rolle einer korporativen Person: in ihm ist das ganze Volk gegenwärtig, und das Volk, die Zahl der Nachkommen des Stammvaters, ist das, was er selbst ist. Dieser Tatsache muss Rechnung getragen werden, wenn wir in der folgenden Darstellung zwischen einer kollektiven und einer individuellen Interpretation von Ex 4,22-23 unterscheiden. Es handelt sich demnach mehr um ein Ordnungsprinzip[1].

---

1 Die Reihenfolge der jüdischen Traditionsliteratur entspricht dem Aufbau von STRACKs Einleitung. Es folgen sich also Mišna, Talmud, die tannaitischen Midrašim, die Homilien- , dann die Auslegungsmidrašim und schliesslich die andern Haggadawerke. Auf Parallelstellen wird nach Möglichkeit hingewiesen, auf ihre Qualität und auf unterschiedliche Lesarten aber nicht eingegangen, ebenso nicht auf die Entwicklung des Themas innerhalb der Traditionsliteratur. Für das Verständnis der mittelalterlichen Exegese genügt die einfache Kenntnis des vorhandenen Materials.

2.1 Kollektive Interpretation

- bŠab 31a

Auf die Frage eines Nichtjuden, auf wen sich der Satz Num 1,51 "der Unbefugte, der herantritt, muss sterben" beziehe, soll Hillel geantwortet haben, das gelte selbst für David, den König Israels. Daraus folgerte der Nichtjude: "Wenn es bezüglich der Israeliten, die Söhne des Allgegenwärtigen genannt wurden (שנקראו בנים למקום), die er (Gott), da er sie liebte, mein erstgeborener Sohn Israel (Ex 4,22) nannte, wenn es nun bezüglich ihrer heisst, ein Unbefugter, der herantritt, muss sterben (Num 1,51), wieviel mehr ist das auf einen geringschätzigen Neubekehrten, der mit Stab und Wanderstock herangekommen ist, zu beziehen."[1]

Ex 4,22 wird hier als Hinweis auf Gottes Liebe zu Israel verstanden. Aufgrund dieser Liebe steht Israel in einem besonders innigen Verhältnis zu Gott. Wenn für Israel daher ein Verbot gilt, ja wenn davon selbst David als König dieses Volkes betroffen wird, dann gilt es umso mehr für die Nichtisraeliten, die gläubig werden. Die Ableitung von David auf das ganze Volk ist auffallend und zeigt einmal mehr, wie sehr der Volksrepräsentant mit dem Volksganzen in eins fällt, wie sich auch hier kollektive und individuelle Dimension verzahnen. Was daher für den König gilt, gilt selbstverständlich für das ganze Volk.

- bŠab 89b

Diese Erzählung berichtet in Verbindung mit einer Erklärung zu Jes 63,16, wie sich Gott wegen der Sünden Israels bei den Stammvätern beklagte. Von Abraham und Jakob erhält er die Antwort, er solle das Volk vernichten. Isaak

---

1 Ausg. GOLDSCHMIDT I, 388; vgl. auch AgBer ל"א, ג', Ausg. Warschau 49.

dagegen ist bereit, die Hälfte der Sünden des Volkes auf sich zu nehmen, hält aber Gott vor, er hätte Israel wohl etwas übereilig als Söhne angesprochen, bevor sie ihre vollkommene Ergebenheit mit dem "wir wollen hören" bezeugten: "Gott wird zu Isaak sagen: Deine Söhne haben gegen mich gesündigt. Er wird antworten: Herr der Welt, meine Söhne? Nicht auch deine Söhne (בניך)? Als sie dir sagten: Wir wollen tun, nanntest du sie 'mein erstgeborener Sohn' (Ex 4,22), bevor sie noch sagten: Wir wollen hören. Jetzt aber sprichst du von meinen Söhnen nicht aber von deinen Söhnen."[1]

- ARN ב׳, מ"ד

Die Israeliten sind nicht die einzigen, die Söhne Gottes genannt werden. Ex 4,22 erbringt aber den Beweis, dass sie bevorzugte Söhne sind, bevorzugte diesmal im Hinblick auf die Dienstengel: "Die Israeliten wurden Söhne genannt (נקראו בנים), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Auch die Dienstengel wurden Söhne genannt, wie es heisst: Die Gottessöhne kamen (Ijob 1,6). Woher weisst du, wer von ihnen bevorzugt wird? Die Schrift sagt: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22). Ihr seid mir lieber als die Dienstengel."[2]

- Mekh שירתא,ב׳

Ex 15,1 enthält die typisch hebräische Wendung "hocherhaben" (גאה גאה). In der Verdoppelung der Wurzel sieht die haggadische Deutung eine zweifache Aussage. Einerseits

---

1 Ausg. GOLDSCHMIDT I, 526; vgl. als Inspiration dieses Midraš Ex 32,7.11. Zu Ex 4,22 vgl. auch bʿAZ 3a, a.a.O. VII, 799.

2 Ausg. SCHECHTER 124. Vgl. den ähnlichen Gedanken in Hebr 1,5-14.

sei der Herr durch Israel erhaben, was mit Jes 3o,29 zu belegen ist, anderseits sei Israel durch den Herrn erhaben, was sich aus Ex 4,22 ergibt. So lautet der Midraš: "Er hat mich erhöht und ich habe ihn erhöht: Er hat mich in Aegypten erhöht, wie es heisst: Sage zum Pharao: Also spricht der Herr: Mein erstgeborener Sohn ist Israel (Ex 4,22). Auch ich habe ihn in Aegypten erhöht, wie es heisst: Wie bei festlichen Nächten werdet ihr singen (Jes 3o,29)."[1]

- PRK א׳, ד׳

Der Sohn des Herrn ist Israel! Diese Antwort gibt der Midraš auf die Frage in Spr 3o,4 und verweist dabei auf den Exodustext: "Wer stieg zum Himmel empor und fuhr hernieder? Wer hat den Wind in seiner Faust gefangen? Wer band das Wasser in ein Gewand? Wer hat alle Enden der Erde errichtet? Wie heisst er doch, und wie heisst sein Sohn? Du wirst es wohl wissen (Spr 3o,4)? ... Wie heisst er doch? Fels ist sein Name, Allerhöchster ist sein Name, Herr der Heerscharen ist sein Name. Wie heisst sein Sohn? Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22). Das ist sein Name."[2]

- BemR שלח, ט"ז, כ"ה

Die Auszeichnung Israels in Ex 4,22 wird hier als allen Völkern bekannt vorausgesetzt. Wenn sie von Israel re-

---

1 Ausg. LAUTERBACH II, 12; Parallelstellen: Jalq בשלח, רמ"ב, Ausg. Warschau 149, Sp. 1; MHG Ex בשלח, ט"ו, א׳, Ausg. MARGULIES רפ"ז.

2 Ausg. MANDELBAUM 8; Parallelstellen: Tan נשא, כ"ד, Ausg. Warschau 59a; PesR ה׳, Ausg. FRIEDMANN ט"ו, a; BemR נשא, י"א, י"ב, Ausg. Wilna II, 2, 96, Sp. 2; MidrMiš ל׳, ד׳, Ausg. BUBER 1o4; Jalq משלי, תתקס"ב, a.a.O. 1ooo, Sp. 1; MHG Ex שמות, א׳, א׳, a.a.O. ב׳.

den, wissen sie, dass Israel Gottes erstgeborener Sohn ist. Das geht aus einer Deutung zu Num 14,16 hervor. Indem nämlich Mose den Herrn um Gnade für sein Volk bittet, weist er darauf hin, was die Völker, da ihnen Israels Gottessohnschaft bekannt sei, denken werden, wenn sie den Untergang eben dieses Volkes erfahren: "Damit die Völker der Welt dich (Gott) nicht als grausam betrachten und sagen: Es kam die Generation der Flut, und er hat sie vernichtet. Es kam die Generation der Zerstreuung, es kamen die Sodomer, es kamen die Aegypter, und er hat sie ebenso vernichtet. Selbst jene, die er 'mein erstgeborener Sohn' (Ex 4,22) nannte, hat er vernichtet wie die Lilith, die sich - findet sie nichts - gegen die eigenen Jungen wendet."[1]

– ŠemR בא , ט"ו , כ"ז

"Warum heisst Israel 'mein erstgeborener Sohn' (Ex 4,22)? Weil in der Tora geschrieben steht: Er muss den Erstgeborenen, den Sohn der zurückgesetzten Frau anerkennen und ihm den doppelten Erbanteil geben (Dtn 21,17). So erben die Israeliten zwei Welten: die gegenwärtige und die kommende Welt."[2]

Hier hat Ex 4,22 "erbrechtliche" Folgen. Israel soll dadurch als Erbe zweier Welten bestätigt werden. Damit wird irgendwie die Fortdauer Israels, seine "ewige" Bestimmung gewährleistet[3]. Der Akzent liegt aber in diesem Fall mehr auf dem Ausdruck "erstgeborener" als auf dem Wort "Sohn", denn der Sohn als Erstgeborener hat Anrecht auf einen doppelten Erbanteil.

---

1 Ausg. Wilna II, 2, 141, Sp. 2.

2 A.a.O. I, 1, 62, Sp. 2.

3 Zum Thema Sohnschaft und künftige Welt vgl. Röm 8,16-17.

- BerR לך לך, מ"ג, ח'

Gen 15,5 gibt Gott Abraham die Verheissung, seine Nachkommen so zahlreich wie die Sterne werden zu lassen. Rabbi Jose sieht in Ex 4,22 aufgrund einer typisch rabbinischen Exegese die Erfüllung dieser Verheissung: "Wann werde ich (Gott) deine Söhne gross machen wie die Sterne? Rabbi Elʿazar und Rabbi Jose bar Ḥanina (geben dazu eine Deutung). Der erste sagte: Wenn ich (Gott) mich ihnen 'so' (כה) offenbare: So (כה) sollst du zum Haus Jakob sprechen (Ex 19 Vers 3). Der andere sagte: Wenn ich (Gott) mich ihren Führern 'so' (כה) offenbare: So (כה) spricht der Herr: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)."[1]

- ŠirR ב', ט"ז

Der Vers Hld 2,16 "mein Geliebter ist mein und ich bin sein wird unter anderm auch auf das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Israel angewendet: "Er ist mir Vater und ich bin ihm Sohn (לו לבן). Er ist mir Vater: Denn du bist unser Vater (Jes 63,16). Denn ein Vater bin ich für Israel (Jer 31,9). Ich bin ihm Sohn: Mein erstgeborener Sohn ist Israel (Ex 4,22). Söhne (seid) ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

- EstR ז', י"ג

Dieser Text bringt sehr deutlich die Verbundenheit Israels mit dieser Welt und die Hinordnung dieser Welt auf Israel zum Ausdruck. In diesem Verhältnis spielt die Tora, deren Besitzer und Bewahrer Israel ist, eine entscheiden-

---

1 Ausg. THEODOR-ALBECK I, 423.

2 Ausg. Wilna II, 3, 36, Sp. 2.

de Rolle, denn die Welt selbst hat nur durch die Tora, die Israel gegeben wurde, Bestand. Aufgrund der Tora steht Israel in einem ausserordentlichen Verhältnis zu Gott und ist so das Sinnziel dieser Welt. Wir hören diese Argumentation, in deren Verlauf auch Ex 4,22 zitiert wird, anlässlich der Frage des Königs Achašweroš an die Weisen des Landes, ob er das Volk Israel dem Untergang weihen solle. Darauf geben ihm die Befragten folgendes zu bedenken: "Wenn du Israel ausrotten willst (kann die Welt nicht weiter bestehen), denn sie besteht nur aufgrund der Tora, die Israel gegeben wurde. Das ist es, was geschrieben steht: So wahr ich meinen Bund mit Tag und Nacht und die Ordnung von Himmel und Erde festgesetzt habe (Jer 33,25). Nicht nur das, zudem werden alle Götzendiener vom Heiligen, er sei gepriesen, Fremdlinge genannt ... Die Israeliten werden aber Nahestehende genannt; das ist es, was geschrieben steht: Israels Söhne, das Volk, das mir nahen darf (Ps 148,14). Nicht nur das, sondern sie wurden sogar Söhne genannt (שנקראו בנים); das ist es, was geschrieben steht: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22); Söhne (seid) ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[1]

- MidrTeh ב׳, ט׳

Die Erwähnung von Israels gottessohnschaftlichem Verhältnis findet sich nach dieser Darstellung in allen drei heiligen Schriftsammlungen, die sich in Tora, Propheten und Schriften aufgliedern. Damit will wohl die ausserordentliche Bedeutung dieses Verhältnisses unterstrichen werden: "Ich will den Beschluss verkünden: Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du (Ps 2,7). Das wird in der Anordnung der Tora, in der Anordnung der Propheten und in

---

1 Ausg. Wilna II, 3, 24, Sp. 1.

der Anordnung der Schriften verkündet. In der Anordnung der Tora steht geschrieben: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (4,22). In der Anordnung der Propheten steht geschrieben: Siehe, Erfolg hat mein Knecht (Jes 52,13) ... In der Anordnung der Schriften steht geschrieben: Spruch des Herrn für meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten (Ps 110,1). Und weiter steht geschrieben: Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du (Ps 2,7)."[1]

- MidrMiš ו', א'

"Mein Sohn, bist du für deinen Nächsten Bürge (Spr 6 Vers 1): Das sind die Israeliten, weil sie Söhne genannt wurden (שנקראו בנים), wie es heisst: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22). Denn sie vollbrachten am Berge Sinai vor dem Heiligen, er sei gepriesen, gute Taten."[2]

Hier wird ein enger Zusammenhang zwischen dem Sinaiereignis und dem gottessohnschaftlichen Bezug Israels vorausgesetzt. Der Sinai ist der Ort, an dem Gott die Israeliten Söhne nannte. Das zeigt uns erneut die enge Verbindung von Toraempfang und Gottessohnschaftsbezug.

- BHM I, 1, 119 und 126

"Die Israeliten werden nach meinem Namen benannt, wie es heisst: Mir gehören die Söhne Israels als Knechte. Meine Knechte sind sie (Lev 25,55). Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)."

---

1 Ausg. BUBER 28; Parallelstellen: Jalq תהלים, תרכ"א, Ausg. Warschau 881, Sp. 2. Vgl. STRACK-BILLERBECK III, 19: "Die 1. Festsetzung bezieht sich auf Israel, die 3. auf den Messias, bei der 2. bleibt ungewiss, ob man unter dem 'Knecht Jahves' Israel oder den Messias verstanden hat."

2 Ausg. BUBER 54, Anm. ג.

In dieser Art spricht Gott mit Mose im Midraš über Moses Tod[1]. Mose seinerseits im Bewusstsein, den Tod von sich nicht mehr abwenden zu können, lässt Josua zu sich treten und spricht zu ihm in Anwesenheit des gesamten Volkes: "Mein Sohn, siehe, dieses ganze Volk, das ich dir übergebe, ist das Volk des Herrn. Ihre Kinder haben sich noch nicht mit den Geboten befasst. Gib acht auf sie, dass du ihnen nichts Ungeziemendes sagst, denn sie sind Söhne des Heiligen, er sei gepriesen (בניו של הקב"ה), und er nannte sie ' mein erstgeborener Sohn (ist) Israel'(Ex 4, Vers 22), und er liebt sie mehr als jedes Volk."

Sohnschaft wird hier einmal stark in die Nähe eines Dienstverhältnisses gebracht. Die Erwähnung von Lev 25,55 zusammen mit Ex 4,22 erklärt sich am besten daraus, das Ex 4,22-23 in der rabbinischen Exegese stark mit Israels kultischer Bestimmung verbunden wird[2]. Sohnschaft zu Gott hin bedeutet für Israel aber auch besondere Heiligkeit. Josua wird von Mose gleichsam aufgefordert, das Volk in dieser Heiligkeit zu bewahren. Zudem kommt hier die Bevorzugung Israels vor allen Völkern klar zur Geltung: Erstgeborener Sohn heisst bevorzugter Sohn.

2.2 Individuelle Interpretation

Ex 4,22-23 steht neben den eben angeführten Stellen in der rabbinischen Exegese in engstem Zusammenhang mit der Episode Gen 25,29-34, wo uns Jakobs Erwerb des Erstgeburtsrechts geschildert wird. Ex 4,22 gilt dabei als bestätigender Akt Gottes: Gott stellt sich damit hinter Jakob. Das Erstgeburtsrecht fällt Jakob nicht nur aufgrund

---

1 מדרש פטירת משה רבינו ע"ה.

2 Vgl. dazu die Bemerkung zur Targumdarstellung in Hos 11,1 S. 36.

seines menschlichen Strebens zu, göttliche Vorsehung führt ihn dahin. Im Gegensatz zur alten biblischen Jakobstradition[1] wird so der Erwerb des Erstgeburtsrechts in ein günstiges Licht gerückt. Indem nämlich sich Gott selbst hinter Jakob stellt, kann gegen das Ansinnen des Stammvaters nichts mehr vorgebracht werden. Die folgende Textzusammenstellung will verschiedene Aspekte des angedeuteten Themas hervorheben.

- BemR ב׳, ו׳, נשא

Die Tat Jakobs entsprang einer edlen Absicht, da Jakob nach dem Erstgeburtsrecht trachtete, um Gott Opfer darbringen zu können. Jakob sieht sich umso mehr zu diesem Schritt veranlasst, als er seinen Bruder Esau als unwürdig hält, den Opferdienst vor Gott zu verrichten. Das Bemühen Jakobs ist also eine Art Parteinahme für Gott und für den würdigen Opferdienst: "Der Heilige, er sei gepriesen, legt ihm ähnliche keine Hindernisse; denn wir stellen fest, dass Jakob in edler Absicht das Erstgeburtsrecht erstrebte, nämlich um Opfer darbringen zu können. Er kaufte es daher Esau um Geld ab. Der Heilige, er sei gepriesen, war mit ihm einverstanden und nannte ihn: mein erstgeborener Sohn (Ex 4,22)."[2]

- ŠemR ז׳, ה׳, שמות

Dieser Text besagt dasselbe wie die eben angeführte Stelle. Wir erwähnen ihn daher gesondert, weil er zeigt

---

1 Vgl. dazu RUPPERT, L., Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, in: Biblica 52 (1971) 488-5o4.

2 Ausg. Wilna II, 2, 34, Sp. 2; zu Esaus Unwürde für den Opferdienst vgl. S. 49-5o.

wie die Interpretation zu Gen 25,29-34 nun auch in die Erklärung zu Ex 4,22-23 einfliesst: "Warum heisst es: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)? Sie (die Schrift) hat über Jakob, ihren (der Israeliten) Stammvater gesprochen. Denn er erwarb sich das Erstgeburtsrecht, um dem Allgegenwärtigen dienen zu können."[1]

– ŠemR בא , ט"ו , כ"ז

"Was bedeutet: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)? Rabbi Ḥijja sprach: Söhne[2], deren Väter sie in ihren Taten segneten. Damit ist Abraham gemeint, wie es heisst: Gesegnet sei Abraham (Abram) vom allerhöchsten Gott (Gen 14,19)[3]. Eine andere Auslegung zu 'mein erstgeborener Sohn (ist) Israel': Söhne[2] dessen, der sich das Erstgeburtsrecht erwarb."[4]

Dieser Text kennt nicht nur Jakobs Erstgeburtserwerb als Interpretationsmöglichkeit für Ex 4,22. Hier erscheinen die Erzväter vertreten in Abraham und Jakob als die entscheidenden Kräfte, die Israels Segen verursachten. Israel verdankt seine Vorzugsstellung als Sohn Gottes, als erstgeborener Sohn dem Verdienst der Väter. Gen 25,29-34 ist dazu eine unter andern Erklärungsmöglichkeiten.

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 28, Sp. 1.

2 Rabbi Ḥijja vokalisiert hier allem Anschein nach בני im Plural (status constructus): Söhne meines Erstgeborenen Israel (Jakob).

3 Gen 14,19 und Ex 4,22 werden hier wohl aufgrund der haggadischen Verbindung von ברוכי und בכורי zusammengezogen. Durch den Austausch von Kaph und Reš lässt sich jeweilen das eine oder andere Wort bilden.

4 A.a.O. I, 1, 62, Sp. 1; vgl. bei STRACK-BILLERBECK, Kommentar III, 257.

– ŠemR בא, י"ט, ז'

Ex 4,22 mit dem Verweis auf den Stammvater Jakob wendet unsern Blick nicht nur rückwärts in die Vergangenheit sondern auch in die Zukunft auf den Messias. Denn Gott will dem Messias auch das zuerkennen, was er Jakob zuerkannte, als er ihn zum erstgeborenen Sohn machte. Das legt der Midraš im Zusammenhang mit der Erklärung zu Ex 13,2 dar, wo Gott Israel auffordert, alle Erstgeborenen ihm zu weihen: "Weihe mir alle Erstgeburt (Ex 13,2): Rabbi Nathan sprach: Der Heilige, er sei gepriesen, sagte zu Mose: Wie ich Jakob zum Erstgeborenen einsetzte, das es heisst: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22), so werde ich den Messiaskönig zum Erstgeborenen einsetzen, wie es heisst: Ich will ihn zum Erstgeborenen machen (Ps 89,28). Daher weihe mir alle Erstgeburt."[1]

Die Deutung auf den Messias lässt sich nach rabbinischer Hermeneutik sehr gut verstehen. Im Wort "alle" (כל) ist nämlich der Messias miteingeschlossen[2]. Dieses Wort steht demnach im Zusammenhang dieser Aufforderung, um die messianische Tragweite des Gebotes zu unterstreichen, weil der Messias durch die Verbindung von Ex 4,22 mit Ps 89,28 in den Rang Jakobs erhoben werden soll. Damit dies aber der Fall sein kann, müssen alle Erstgeborenen, aus deren Reihe der Messias hervorgehen wird, geweiht werden.

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 73, Sp. 1 – Sp. 2.

2 Vgl. FREEDMAN-SIMON, Midrash Rabbah III, 238 Anm. 1 (LEHRMAN): "The principle of the Rabbis is that whenever the Bible has the word 'all', it is to include someone else not specifically mentioned; here it is the Messiah." BAMMEL, E., What is thy Name?, in: NT XII (197o) 223-228, bemerkt 223 Anm. 2 folgendes: "It is interisting to note that Ex IV 22 is given an individual (and Messianic) interpretation as it is done in the statement of R. Nathan (16o A.D.) in Ex.r. 19, an interpretation which, however, was given up by the rabbis during the second century for polemical reasons."

- BerR תולדות, ס"ג, ח'

Die ausführlichste und wohl auch älteste Darstellung innerhalb des Midraš über den Erstgeburtserwerb Jakobs und über seine Stellung als erstgeborenen Sohn Gottes bietet uns das Material in BerR. Einmal geht daraus hervor, dass Gott ganz entschieden für Jakob Stellung bezieht und sich damit gegen Esau und sein Ansinnen wendet. Dass hier deutlich die antirömische Polemik durchbricht, dürfte klar sein: Esau (Edom) ist Rom[1]. Esau wird einem Schwein verglichen. Diesem drastischen Ausdruck steht für Jakob der Name "mein erstgeborener Sohn Israel" gegenüber. Das erklärt der Midraš im Zusammenhang mit der Namengebung Esaus: "Man nannte ihn Esau (Gen 25,25): ... Rabbi Jiçḥaq sagte: Ihr gebt eurem Schwein einen Namen. So gebe auch ich (Gott) meinem erstgeborenen Sohn (לבני בכורי) einen Namen, wie es heisst: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)."[2]

- BerR תולדות, ס"ג, י"ג

Dem Uneingeweihten mag es sonderbar erscheinen, dass Jakob zum Opferdienst das Erstgeburtsrecht erwerben muss. Der folgende Text gibt uns Auskunft über die Zusammenhänge von Erstgeburtsrecht und Opferdienst. Hier erleben wir in etwa das Vorspiel zur ganzen Episode. Die Auslegung nimmt Bezug auf Gen 25,33: "Was veranlasste unsern Vater Jakob, sein Leben für das Erstgeburtsrecht einzusetzen? Es ist gelehrt worden, ehe das Bundeszelt errichtet worden sei, wären die Kulthöhen gestattet gewesen und der Opferdienst durch die Erstgeborenen verrichtet worden.

---

1 Vgl. dazu WaR שמיני, י"ג, ה', Ausg. MARGULIES II, ר"צ sowie die dortigen Angaben unter Anm. 8 S. רצ"א; vgl. auch AVI-YONAH, Zeitalter des Talmud 56, 68, 69, 125, 128-132, 174-176.

Nachdem aber das Bundeszelt errichtet worden sei, wären die Kulthöhen verboten und der Opferdienst durch die Priester ausgeführt worden. Er (Jakob) sagte sich nun: Soll dieser Frevler (Esau) den Opferdienst versehen? Daher setzte er für das Erstgeburtsrecht sein Leben ein."[1]

- BerR תולדות , ס"ג , י"ד

Hier wird die entscheidende Stelle, die Gottes Eingriff zugunsten Jakobs schildert, vorgeführt. Esau will mit seinem Bruder einen üblen Scherz treiben. Unterstützt von seinen Mitläufern will er Jakob mit seinem Versprechen, ihm das Erstgeburtsrecht abzutreten, hintergehen, zuerst sich satt essen und dann den Bruder vor die Tatsache stellen, dass er nicht bereit ist, das Erstgeburtsrecht abzutreten. Daher greift Gott durch den heiligen Geist ein und geht auf den bösen Scherz Esaus und seiner Genossen ein: Aus dem Scherz wird Ernst. Ex 4,22 bestätigt, dass Gott Esau beim Wort genommen hat und das Erstgeburtsrecht Jakob zuerkannte: "Er (Esau) hatte eine Bande von Strolchen mitgenommen. Sie sagten: Wir essen das Seinige auf und machen ihm dann den Kauf streitig. Der heilige Geist aber rief: ... Auf ihr Fürsten - nämlich Michael und Gabriel - den Schild gesalbt (Jes 21,5), schreibt Jakob das Erstgeburtsrecht zu. Bar Qappara lehrte: Weil sie Spott trieben. Woher lässt sich beweisen, dass der Heilige, er sei gepriesen, sie beim Wort nahm? Es heisst: Also spricht der Herr: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)."[2]

---

2 Ausg. THEODOR-ALBECK II, 692.

1 Ausg. THEODOR-ALBECK II, 697-698; vgl. auch BemR במדבר , ד׳ , ח׳ , Ausg. Wilna II, 2, 21, Sp. 2 - 22, Sp. 1.

2 A.a.O. II, 699; Parallelstelle: Jalq תולדות , קי"א , Ausg. Warschau 67, Sp. 1; vgl. auch TanB תולדות , ד׳ , 127; MidrAg תולדות , Ausg. BUBER 65.

Nach der Darstellung des Midraš ist Jakob Gottes erstgeborener Sohn. Dieser Ausdruck zusammen mit dem einfachen "Erstgeborener" wird zu einer festen und charakteristischen Bezeichnung des Stammvaters[1]. Das lässt sich auch ausserhalb des Bereichs der rabbinischen Traditionsliteratur feststellen. Im hebräischen Sirach zu 44,22-23 lesen wir: "Auch dem Isaak versprach er (Gott) das Gleiche um Abrahams, seines Vaters willen. Den Bund mit allen Vorfahren übertrug er auf ihn, und Segen ruhte auf Israels Haupt. Ihm teilte er den Namen der Erstgeburt zu und verlieh ihm sein Erbe." Hier liegt eine deutliche Anspielung auf Ex 4,22 vor[2]. Die syrische Uebersetzung geht einen Schritt weiter mit der Feststellung, Gott hätte Israel den erstgeborenen Sohn genannt. Sie gleicht sich damit wörtlich Ex 4,22 an[3]. Die arabische Uebersetzung liegt auf derselben Linie[4].

---

1 Vgl. etwa Mekh שירתא, י׳, Ausg. LAUTERBACH II, 8o; Parallelstellen: TanB שמיני, ג׳, 23; Jalq בשלח, רנ"ג, Ausg. Warschau 154, Sp. 2; MidrTeh א׳, ה׳, Ausg. BUBER 7; MHG Ex בשלח, ט"ו, י"ט, Ausg. MARGULIES שי"ב. Zur Gestalt Jakobs in der rabbinischen Traditionsliteratur vgl. GINZBERG, Legends I, 3o9-424; V, 27o-323. GINZBERG erwähnt, soweit ich sehe, nichts über Jakob als erstgeborenen Sohn Gottes.

2 Vgl. LEVI, Ecclésiastique I, 92. Der hebräische Grundtext liest ויכוננהו בברכה, die Randlesung gibt dafür die Wendung ויכנהו בבכורה. LEVI sagt dazu unter Anm. 23b: "La leçon marginale est la meilleure. C'est celle que nous avons adoptée pour la traduction et qu' avait S. (syrische Uebersetzung). Celui-ci rend la phrase en y substituant le verset auquel elle fait allusion: 'Et il l'appela mon fils, mon premier-né, Israël', d'après Exode, 4,22." Vgl. aber auch die oben genannte Deutungsmethode des Rabbi Ḥijja Anm. 3 S. 47.

3 Biblia Sacra IV, 115 (44,26 !!).

4 Biblia Sacra a.a.O. (44,26 !!).

Im Jubiläenbuch finden wir einen weiteren interessanten Text. Anlässlich der Segnung Jakobs Jub 19,29 spricht Abraham betend: "Und Gott der Herr sei dir ein Vater, und auch du (sei ihm) ein erstgeborener Sohn und zum Volk alle Tage."[1] Hier finden wir eine recht deutliche Verquikkung von individueller und kollektiver Gottessohnschaft, wobei aus dem individuellen der kollektive Anspruch hervorgeht[2].

Der priesterliche Opferdienst spielt bei Jakobs Erstgeburtserwerb eine erhebliche Rolle. So treffen sich über die Thematik des Erstgeburtsrechts priesterliche Existenz und sohnschaftlicher Bezug zu Gott. Der Priester ist aufgrund seines Dienstes Sohn Gottes. Eine solche Auffassung legt uns das Testament der XII Patriarchen nahe. TestLev 4,2 heisst es über Levi: "Der Herr hat nun dein Gebet erhört, dass er dich von der Gottlosigkeit hinwegnehme, und dass du ihm Sohn und Helfer und Diener seines Angesichts werdest."[3]

---

1 KAUTZSCH, Apokryphen II, 74.

2 Vgl. CHARLES, Apocrypha II, 13 Anm. 24 (CHARLES): "In Jubilees Israelites are God's children in virtue of their physical descent from Jacob."

3 KAUTZSCH, a.a.O. 466; vgl. auch TestLev 17,2, a.a.O. 47o: "Denn in jedem Jubiläum wird ein Priestertum sein. Im ersten Jubiläum wird der, welcher zuerst zum Priestertum gesalbt wird, gross sein, und er wird mit Gott reden wie mit einem Vater." Vgl. dazu auch GRUNDMANN, Sohn Gottes 114-116; 132.
Die priesterliche Gottessohnschaft liegt in etwa schon Mal 1,6 vor. Dem Zusammenhang entsprechend werden die Priester angesprochen, und auf sie wird der Vergleich mit dem Sohn bezogen werden müssen, vgl. NOWACK, W., Die kleinen Propheten (HK III, 4), Göttingen (2)19o3, 428: "... zugleich zeigt der Zusammenhang, dass eben die Priester Jahves בנים und עבדים sind, ein Zeugnis, für die bedeutungsvolle Stellung, welche sie jetzt einnehmen infolge der anderen Wertung, die der Kultus in dieser

Nach diesen Angaben aus der nicht- oder vorrabbinischen Literatur dürfen wir schon mit einer vorrabbinischen Jakobstradition rechnen, die die beiden Themen Sohnschaft und Erstgeburt zusammenbrachte.

2.3 Jes 63,8 und Hos 11,1

Diese beiden Stellen haben für das Thema Gottessohnschaft im Bereich der jüdischen Traditionsliteratur keine grössere Bedeutung erzielt. Jes 63,8 wird an anderer Stelle im Zusammenhang mit Jes 1,4 aufgegriffen[1]. Hier gilt unsere Aufmerksamkeit vor allem einem Text mit Verwendung von Hos 11,1.

- DebR ז' , שופטים

"Eine andere Erklärung zu '<u>Richter und Amtsleute</u>' (Dtn 16,18): Rabbi Levi sagte: Womit lässt sich das vergleichen? Mit einem König: Er hatte viele Söhne und liebte den kleinen mehr als die übrigen. Er besass auch einen Baumgarten und zog ihn seinem ganzen Besitztum vor. Der König sprach: Ich will diesen Baumgarten, den ich meinem ganzen Besitztum vorziehe, meinem kleinen Sohn geben, da ich ihn mehr liebe als alle meine (andern) Söhne.

So sprach der Heilige, er sei gepriesen: Von allen Völkern liebe ich nur Israel, wie es heisst: <u>Als Israel ein Knabe war, gewann ich es lieb</u> (Hos 11,1). Von allem, was ich geschaffen habe, liebe ich nur das Recht, wie es heisst: <u>Ich, der Herr, liebe das Recht</u> (Jes 61,8). Der Heilige, er sei gepriesen, sprach: Ich gebe, was ich liebe, dem Volk, das ich liebe. Daher (heisst es) 'Richter und Amtsleute'."[2]

---

nachexilischen Zeit auch nach der proph. Anschauung einnimmt ..."

Zur Verknüpfung von Priestertum und Gottessohnschaft vgl. auch Hebr. 5,5-6.

Liebe und Bevorzugung stehen in dieser Erzählung im Vordergrund. Dem Lieblingssohn schenkt Gott das vorzüglichste Besitztum. Darin kommt Israels Sonderstellung den andern Völkern gegenüber voll zur Geltung, wobei aber den andern Völkern der gottessohnschaftliche Bezug doch nicht abgesprochen wird. Israel ist aber bevorzugter Sohn Gottes, was Hos 11,1 bestätigt.

An diesem Text ist nicht eigentlich das Zitat Hos 11,1 von grösster Bedeutung als vielmehr der Vergleich mit dem Königssohn. Wir werden immer wieder auf diesen Vergleich stossen. Es ist bemerkenswert, wie dieses Bild aus der persönlich-individuellen Sphäre durchwegs auf das Volk Israel angewendet wird: Der Königssohn ist das Volk Israel.

2.4 Ergebnisse

Fassen wir das Erarbeite kurz zusammen, so lässt sich folgendes sagen: Jes 63,8 und Hos 11,1 finden im Hinblich auf das Thema Gottessohnschaft in der jüdischen Traditionsliteratur ein schwaches Echo. Demgegenüber wird Ex 4,22-23 öfter aufgegriffen. Wir können diesen Text die klassische Schriftstelle zur Begründung von Israels Gottessohnschaft nennen.

Der Rückgriff auf Ex 4,22-23 findet sich in den verschiedensten Zusammenhängen. Damit wird Gottes Liebe zu Israel unterstrichen und die besondere Nähe Israels zu Gott festgehalten. Israel steht dieser Stelle entsprechend selbst über den himmlischen Wesen und erfährt darin Gottes Wertschätzung und Ehrung. Auch die Völker wissen um diese

---

1 Vgl. S. 155.

2 Ausg. LIEBERMANN 98; vgl. auch ZIEGLER, Königsgleichnisse 286-288.

Stellung Israels, weshalb sie es nicht fassen könnten, wenn Gott sich von seinem erstgeborenen Sohn abwenden sollte.

Wenn die Rede von Gottes Sohn ist, kann damit nur Israel gemeint sein. In etwa erfüllt sich in Ex 4,22-23 die Verheissung Gottes an Abraham, anderseits steht Gottessohnschaft in engstem Zusammenhang mit dem Sinaiereignis und somit in Beziehung zum Empfang und zur Annahme der Tora.

Israel in seiner gottessohnschaftlichen Beziehung hat eine Bestimmung über diese Weltzeit hinaus und als Erstgeborener Anrecht auf ein weiteres Erbe: die kommende Welt. Hier erfahren wir aber auch, wie sehr das Thema Gottessohnschaft vom Thema des Erstgeburtsrechts überlagert wird. Der Ausdruck "Sohn" ist mehr ein beiläufiger, mit übernommener denn ein selbständiger Begriff. Das Erstgeburtsrecht steht im Zentrum des Interesses. Diese Feststellung lässt sich besonders durch die Textreihe der individuellen Gottessohnschaft erhärten: Jakob ist der erstgeborene Sohn Gottes aufgrund seines Bemühens um das Erstgeburtsrecht. Zugleich wird dieses Erstgeburtsrecht eng mit kultisch-priesterlichen Funktionen verbunden gesehen. So ergibt sich eine einzige Sinnreihe von Gottessohnschaft, Erstgeburtsrecht und kultischer Bestimmung. In Jakob steht jene Gestalt vor uns, die das alles in sich vereinigt, und Ex 4,22-23 spielt dabei die Rolle einer höchsten, von Gott erlassenen Bestätigung dieses Sachverhalts. Aufgrund der inneren Verschränkung von individuellem und kollektivem Bereich trifft diese Feststellung auf das ganze Volk Israel zu: Israel als Volk Jakobs, als der Fortbestand des Stammvaters ist ein gottessohnschaftliches Volk und daher zugleich ein priesterliches Volk, ein Volk mit kultischer Bestimmung, ein Volk, das um den reinen Gottesdienst besorgt ist.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq (Raši), 1040-1105

In Rašis Darlegungen zum Pentateuch können wir zu Ex 4,22 folgendes nachlesen: "Sage zum Pharao: Sobald du hörst, sein Herz habe sich verhärtet und er wolle (das Volk) nicht ziehen lassen, sprich so zu ihm. Mein erstgeborener Sohn: Ein Ausdruck der Grösse wie: Ich will ihn zum Erstgeborenen machen (Ps 89,28). Das (ist) der einfache Sinn. Der entsprechende Midraš (sagt): Damit hat der Heilige, er sei gepriesen, den Erwerb des Erstgeburtsrechts, das Jakob von Esau erlangt hat, besiegelt."[1]

Da Raši in dieser Texterörterung die Wendung "mein erstgeborener Sohn" aufgreift, muss ihm oder seinen Adressaten mit dieser biblischen Ausdrucksweise irgendein Problem verbunden erscheinen. Auf dieses Problem bemüht sich nun Raši eine Antwort zu geben. Weil für uns die Fragestellung nicht ganz klar erscheint, können wir versuchen, aus der Antwort das Erfragte und damit auch die im Hintergrund liegende Problematik herauszuschälen. Die Antwort lautet nun etwas angepasst formuliert: Zwei Darstellungsweisen stossen hier aufeinander. Darauf will Raši eingehen, um dazu Stellung zu beziehen, indem er beide Darstellungsweisen nach ihrer Qualität einstuft. In der ersten Darstellungsweise, dem einfachen oder unmittelbaren Schriftsinn (פשוטו) hält er uns seine eigene oder jedenfalls angeeignete Deutung entgegen[2], in der zweiten Darstellungsweise gibt er

---

1 ואמרת אל פרעה. כשתשמע שלבו חזק וימאן לשלוח אמור לו כן: בני בכרי. לשון גדולה, כמו אף אני בכור אתנהו זהו פשוטו. ומדרשו כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו:

Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 109.

2 Zur Frage nach der geistigen Herkunft Rašis vgl. BANITT, Les poterim 27: "C'est sur leur (gemeint sind die soge-

uns die Midrašdeutung zur Einsicht (ומדרשו). Mit dieser letzten Bemerkung werden wir auf die Episode Gen 25,29-34 zurückverwiesen, wie sie der Midraš darstellt und wie sie uns bereits begegnete[1]. Die ganz neutral gehaltene Angabe mag positiv zu werten sein: Raši will die Deutung des Midraš anerkennen. Aber grösseres Gewicht legt er auf den Pešaṭ[2], und das wohl nicht ohne Absicht. Dass dies für Ex 4,22 zutrifft, lässt sich vor allem aus seinen Angaben zu Ps 2,7 entnehmen. Darauf werden wir aber später zu sprechen kommen[3]. Sodann müssen wir feststellen, dass Raši zu Gen 25,29-34 keinen Hinweis auf den Exodustext und den entsprechenden Midraš gibt, anderseits aber doch die Verknüpfung von Erstgeburtsrecht und Opferdienst stehen lässt, in diesem Fall also durchaus die Midraštradition beibehält[4]. Zugleich hält er auch an der Verschränkung von individueller und kollektiver Interpretation fest[5]. Und doch will eben sein Vorgehen in Ex 4,22 einen Trennungsstrich zwischen den beiden Bereichen ziehen, jedenfall will er die Akzente recht gesetzt wissen, weshalb er

---

nannten Poterim) enseignement que Raši s'appuie quand il s'écarte du deraš; ce sont leurs écrits, les glossaires, qu'il consulte et qu'il cite sous le nom de ספרי פתרונות (Ez. XXI, 18)."

1 Vgl. S. 45-5o.

2 Zur Handhabung von Pešaṭ und Midraš vgl. etwa Rašis Darstellungsweise zu Gen 1,27; 3,8.22.24; 12,3.11, Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 4, 7-8, 9, 22, 23.

3 Vgl. S. 195-197.

4 Vgl. seine Interpretation zu Gen 25,31.34, Pentateuchkommentar, a.a.O. 52.

5 Vgl. seinen Kommentar zu Dtn 32,9, wo von Jakob als jenem, in dem das ganze Volk gegenwärtig ist, gesprochen wird, Pentateuchkommentar, a.a.O. 4o9.

wohl den Aussagewert der beiden Deutungsweisen genau bestimmt.

Indem nun Raši den Pešaṭ dieser Schriftstelle heraushebt, gelingt es ihm, die Gottessohnschaft ganz in den kollektiven Bereich zurückzuführen oder doch die kollektive Dimension als die entscheidende und ausschlaggebende Intention des biblischen Berichtes herauszuarbeiten: Israel als Volk ist Gottes erstgeborener Sohn. Einige weitere Hinweise bestätigen dieses Urteil. Zunächst macht uns eine beiläufige Notiz des Nikolaus von Lyra[1] darauf aufmerksam. Anlässlich seines Kommentars zu Jes 53,1 bemerkt er: "Rabbi Salomon und Andreas[2] beziehen diesen Abschnitt entsprechend dem wörtlichen Sinn auf das Volk der Juden, da sie sagen, der Prophet spreche darüber (über das Volk) wie über einen einzigen Menschen entsprechend der Ausdrucksweise in Ex 4: Mein erstgeborener Sohn Israel."[3]

---

1 Franziskanermönch aus der Normandie, um 127o-1349, bedeutender christlicher Exeget des Mittelalters, verwertete auch die rabbinischen Werke; vgl. KLEINHANS, A., Artikel Nikolaus von Lyra, in: LThK 7 (1962) 992-993; LUBAC, Exégèse médiévale 2, II, 344-367.

2 Andreas von St-Victor, Regularkanoniker, +1175, stand auch unter starkem Einfluss der rabbinischen Exegese seiner Zeit; vgl. LUBAC, a.a.O. 2, I, 361-367; OTT, L., Artikel Andreas v. St-Victor, in: LThK 1 (1957) 519. Zur nordfranzösischen rabbinischen Exegetenschule sagt SMALLEY, Study of the Bible 154: "This, then, was the background of the anonymous Hebraei whom Andrew consulted."

3 Rabbi Salomon et Andreas exponunt hoc capitulum ad literam de populo iudeorum dicentes quod propheta de illo loquitur quasi de homine uno eo modo loquendi quo dicitur Exo. IIII.f. Filius meus primogenitus israel: Textus biblie IV, 89b, Sp. 1 (In diesem Quellentext steht vieles in Abkürzung, was hier ausgeschrieben wurde, um das Lesen zu erleichtern. Das bleibt der Fall bei weiterer Benutzung desselben Quellenwerkes.).

Dass Nikolaus recht behält, lässt sich leicht nachprüfen. Im Kommentar zu Jes 53,3 sagt Raši selbst, es wäre die Eigenart dieses Propheten, ganz Israel so zu erwähnen, als handelte es sich um eine einzige Person. Raši belegt diesen Hinweis mit den Beispielen Jes 44,2 und 52,13[1]. Anderseits verknüpft er Jes 41,9, wo ebenso über ganz Israel als über eine einzige Person die Rede ist, mit dem Exodustext: "Ich habe dich gerufen: Als meinen Anteil beim Namen: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4 Vers 22)."[2]

Den Pešaṭ bestimmt nun Raši als "Ausdruck der Würde" (לשון גדולה). Damit kann einfach die Grösse oder die besondere Stellung gemeinst sein[3]. Wir sollten aber auch nicht vergessen, dass der Ausdruck "erstgeborener Sohn" eben im Zusammenhang mit der Gestalt des Stammvaters Jakob eine kultisch-priesterliche Sinnfülle angenommen hat. Der kultische Dienst selbst kann auch als "Würde" (גדולה) bezeichnet werden[4]. Raši könnte mit seiner Deutung "Aus-

---

1 כן דרך הנביא הזה מזכיר כל ישראל כאיש אחד אל תירא עבדי יעקב ואף כאן הנה ישכיל עבדי ...
Jesajakommentar, Pardes ז"ע, a. Bei Andreas lautet die Deutung: "Virum dolorum: de populo agens tamquam de uno homine loquitur, quem vocat virum dolorum i.e. tribulationibus et miseriis, unde dolores, circumdatum et coopertum." Zitiert nach SMALLY, Study of the Bible 391.

2 קראתיך. בשם לחלקי בני בכורי ישראל:
Jesajakommentar, a.a.O. ס׳, b.

3 Vgl. LEVY, Wörterbuch I, 3o2, Sp. 2. MHG Ex שמות, ד׳, כ"ב, Ausg. MARGULIES ו"ע, hat eine auffallende Aehnlichkeit mit Rašis Interpretation. Er bestimmt "mein erstgeborener Sohn" einerseits - wohl in Anlehnung an bŠab 31a (vgl. S. 38) - als Liebeserweis, anderseits als Vorrangstellung: לשון חיבה ולשון נשיאות. BANITT, Les poterim 28, bezeichnet לשון als Hinweis auf ein Synonym.

4 Vgl. BemR נשא, ו׳, ב׳, Ausg. Wilna II, 2, 34, Sp. 2.

druck der Würde" durchaus an diese Beziehung denken und damit Israels Gottessohnschaft im Hinblick auf ihre kultische Bestimmung festlegen wollen[1]. Dabei spielt aber - wie immer Rašis Interpretation ausfallen mag - die Bezeichnung "erstgeborener" die Hauptrolle. Das geht einmal daraus hervor, dass Raši Ps 89,28 zur Erklärung des Würdetitels beizieht[2]. Darin ist aber nur vom Erstgeborenen die Rede. Die Grösse und Würde hängt demnach aufs engste mit dieser Bezeichnung zusammen. Zur Psalmstelle selbst bemerkt Raši: "Ich will ihn zum Erstgeborenen machen: Ich will ihn gross machen."[3] Vergleichen wir dazu noch seine Angaben zu Ex 12, 30: "Denn es gab kein Haus, in dem keine Leiche lag: Ist da ein Erstgeborener, ist er tot, ist da kein Erstgeborener, dann der Grosse des Hauses, der Erstgeborener genannt wird, wie es heisst: Ich will ihn zum Erstgeborenen machen (Ps 89,28)."[4]

Raši zieht gelegentlich auch Ex 4,22 bei, um den Ausdruck "erstgeboren" zu erklären. So in seinem Kommentar zu Dtn 33,17: "Der Erstgeborene, sein Stier: Der Erstgeborene - ein Ausdruck für Würde und Königsherrschaft, wie es heisst: Ich will ihn zum Erstgeborenen machen (Ps 89,28), und ebenso: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)- (der Erstgeborene nun) ist der König, der von ihm (näm-

---

1 Vgl. dazu auch Dtn 14,1, das bei Raši auch eine kultische Auslegung erfährt, S. 103-104.

2 Vgl. dazu die Verknüpfung von Ex 4,22 und Ps 89,28 in ŠemR בא, י"ט, ז׳, S. 48.

3 בכור אתנהו. גדול אתנהו:
Psalmenkommentar, Pardes נ"ז, a.

4 כי אין בית אשר אין שם מת. יש שם בכור, מת, אין שם בכור, גדול שבבית (הבית) קרוי בכור, שנאמר גם אני בכור אתנהו.
Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 124. Der Text der editio princeps weicht in Einzelheiten vom zitierten Text ab, ohne aber den Sinn zu beeinträchtigen.

lich Josef) abstammt, Josua, der an Kraft stark ist wie ein Stier, um viele Könige zu bezwingen."[1]

Für die Beurteilung des Themas Gottessohnschaft hat diese Feststellung bedeutendes Gewicht. Indem Raši entsprechend unseren Einsichten in Ex 4,22 den Akzent auf das Wort "erstgeboren" setzt, und indem er damit zeigt, das der Ausdruck "Sohn" gegebenenfalls auch fehlen könnte, ohne den Text in seiner Tragweite allzu sehr zu beeinträchtigen, verliert das Thema Gottessohnschaft an Bedeutung. Wir können auch sagen, das Thema Gottessohnschaft stehe hier für den Interpreten nicht im Mittelpunkt. Der Ausdruck "Sohn" ist auch hier, wie wir das schon in der jüdischen Traditionsliteratur teilweise feststellen konnten[2], mehr ein beiläufiger und mit übernommener Begriff, der für die Auslegung wenig eigenes Gewicht besitzt. Die Aufmerksamkeit gilt mehr oder ganz dem Attribut als seinem Träger.

Kurz fällt Rašis Kommentar zu Jes 63,8 aus. Gott spricht nach diesem Bibeltext von Söhnen, die nicht trügen. Raši paraphrasiert den Text und sagt von den Israeliten, sie wären für Gott <u>wie</u> Söhne; er hebt also die unvermittelte Aussage auf die Ebene des Vergleichs: "<u>Sie sind doch mein Volk</u>: Obwohl mir offenbar ist, dass sie gegen mich treulos handeln, (sind) sie dennoch mein Volk, sie (sind) sogar für mich wie Söhne, die nicht trügen."[3]

---

1 בכור שורו. יש בכור שהוא לשון גדולה ומלכות, שנאמר אף אני בכור אתנהו, וכן בני בכורי ישראל, מלך היוצא ממנו והוא יהושע שכחו קשה כשור לכבוש כמה מלכים:
Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 419.

2 Vgl. S. 41, 55.

3 אך עמי המה. אע"פ שגלוי לפני שיבגדו בי מכל מקום עמי הם והרי הם לפני כבנים אשר לא ישקרו:
Jesajakommentar, Pardes פ"ח, b.

Raši fasst in diesem Kommentar die Gottessohnschaft als eine Ueberbietung der Volk-Gottes Beziehung auf, wobei die Treulosigkeit Israels dieser Gottessohnschaft nicht Abbruch zu tun scheint.

Zu Hos 11,1 gibt Raši keine weitere Bestimmung des Sohnestitels: "Aus Aegypten rief ich meinen Sohn: Durch meinen Propheten, damit sie (die Israeliten) meiner Tora anhangen."[1]

Gott hat seinen Sohn aus Aegypten gerufen, um ihn mit der Tora vertraut zu machen. So verbindet sich hier in etwa Gottessohnschaft und Toraempfang[2].

---

1 וממצרים קראתי לבני. ע"י נביאי להדבק בתורתי ... Hoseakommentar, Pardes צ"ח, a. Der Hinweis auf den Propheten entspricht dem Targum (TJ), das Hos 11,2 in diesem Sinn interpretiert.

2 In diesem Zusammenhang sei auf zwei Texte der jüdischen Tradtitionsliteratur hingewiesen, die über Israels Gottessohnschaft sprechen, ohne sich auf eine der genannten Schriftstellen zu beziehen, weshalb sie hier nirgends untergebracht werden könnten. Beide Texte zeigen uns die Verknüpfung von Gottessohnschaft und Annahme der Tora und der Gebote Gottes: DebR חבא, ט', Ausg. LIEBERMANN 111-112: "Mein Sohn, wenn du meine Reden annimmst (Spr 2,1). Rabbi Jehuda ben Rabbi Šalom sagte: Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu Israel: Wann heisst du mein Sohn (נקרא בני)? Wenn du meine Reden annimmst. Womit lässt sich das vergleichen? Mit einem König. Sein Sohn sagte zu ihm: Kennzeichne mich im Reich als deinen Sohn. Sein Vater antwortete ihm: Du wünschest, alle sollten wissen, dass du mein Sohn bist. Ziehe meinen Purpur an und setze meine Krone auf dein Haupt, und alle werden wissen, dass du mein Sohn bist. So sprach der Heilige, er sei gepriesen, zu Israel: Ihr wünscht als meine Söhne gekennzeichnet zu werden. Beschäftigt euch mit der Tora und den Geboten, und alle werden sehen, dass ihr meine Söhne seid." Vgl. auch ZIEGLER, Königsgleichnisse 447. Wohl bewusst antichristlich formuliert bringt der folgende Text die mündliche Tora, die Mišna, zur Geltung: PesR ה', Ausg. FRIEDMANN י"ד, b; Parallelstelle Jalq הושע, תקכ"ה, Ausg. Warschau 850, Sp. 2: "Rabbi Jehuda ben Rabbi Šalom sagte: Mose wünschte, die Mišna würde schriftlich gegeben. Der Heilige, er sei gepriesen, aber sah

3.2 Abraham Ibn ʿEzra, 1092-1167

Von Ibn ʿEzra stehen uns zwei Kommentare zum Buche Exodus zur Verfügung: ein kleiner und ein grosser Kommentar. Somit können wir auch zwei Darstellungen von Ex 4,22 bis 23 auswerten. Obwohl der kleine Kommentar als der treuere gilt, beginnen wir mit den Ausführungen des grossen, dessen Gedankengang verständlicher ist. Er lautet: "Sage: Die Bedeutung von 'mein erstgeborener Sohn': Dies ist das Volk, dessen Väter mir von Anfang an gedient haben, daher erbarme ich mich seiner, wie man sich seines Sohnes erbarmt, der einem dient (Mal 3,17). Doch du hast es dir zum Sklaven für immer genommen. Daher töte ich deinen erstgeborenen Sohn. Ich sagte (Imp. inv.): Siehe, immer und immer wieder habe ich dir gesagt, meinen Sohn ziehen zu lassen, damit er mir diene und mir Opfer darbringe. Du hast dich aber geweigert, ihn ziehen zu lassen. Daher werde ich dich strafen."[1]

---

voraus, dass die Völker die Tora dereinst übersetzen, sie griechisch lesen und sagen würden: Diese sind nicht Israel. (Daher) sagte Gott zu ihm: Mose, siehe, die Völker werden sagen: Wir sind Israel, wir sind die Söhne des Allgegenwärtigen (בניו של מקום). Die Israeliten ihrerseits werden sagen: Wir sind die Söhne des Allgegenwärtigen. Noch werden sich die Wagschalen das Gleichgewicht halten. Der Heilige, er sei gepriesen, wird alsdann zu den Völkern sagen: Was behauptet ihr, meine Söhne zu sein. Ich weiss nur, dass jener, der meine Geheimnisse besitzt, mein Sohn ist. Sie werden sagen: Welches sind deine Geheimnisse? Er wird ihnen antworten: Die Mišna."

1 ואמרת. טעם בני בכורי׳ זה הגוי שעבדוני אבותם בתחלה ואני חומל עליו כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו ואתה לקחתו לעבד עולם. על כן אני אהרוג את בנך בכורך: ואמר הנה אמרתי אליך פעם אחר פעם לשלח את בני לעבדני להקריב לי זבחים ואתה מאנת לשלחו על כן אענשך.
Pentateuchkommentar, SHULSINGER II, 56.

Die Grundlage für Israels Gottessohnschaft bildet nach dieser Darstellung der Dienst, wie es übrigens auch der Bibeltext nahelegt. Dabei stehen sich Gott und der Pharao in einem gewissen Sinn als Rivalen gegenüber: Das Volk soll im Dienste Gottes stehen, der Pharao hat es aber für seinen eigenen Dienst in Anspruch genommen, obwohl es schon ursprünglich dem Herrn diente. Daher wird Gott gegen den Pharao vorgehen; denn er masst sich an, was Gott zusteht.

Gottessohnschaft und Gottesdienst bedingen sich. Dabei spielen die Stammväter Israels eine entscheidende Rolle[1]. Sie sind jene, die anfänglich und ursprünglich den Dienst Gottes annahmen. Ihr Dienst hat alsdann Gottes Erbarmen erwirkt, und dieses Erbarmen entspricht nun dem Erbarmen, das ein Vater für seinen Sohn empfindet, wenn ihm dieser dienend zur Seite steht. Als Belegstelle dafür nennt Ibn ʿEzra Mal 3,17[2]. So wird jenes Volk, dessen Väter durch ihren Dienst das Erbarmen Gottes erwirkten, zu einem Volk, das in sohnschaftlicher Beziehung zu Gott steht. In diesem Sinne könnte man Gottessohnschaft als ein nachträgliches Zugeständnis und nicht als grundlegende Verfasstheit seines, nämlich Israels, Dasein verstehen. Es ist ein Werden in der Geschichte. Zudem will Ibn ʿEzra mit dem Hinweis auf Mal 3,17 Gottessohnschaft auf der Ebene des Vergleiches interpretiert wissen.

Dass der Dienst Gottes für die gottessohnschaftliche Beziehung grundlegend ist, das hebt Ibn ʿEzra auch im Kom-

---

1 Vgl. Šem R בא, ט"ו, כ"ז, S. 47.

2 Zur Verbindung von Ex 4,22 mit Mal 3,17 vgl. auch den Leqaḥ ṭob, Ausg. BUBER I, 2, 24:
בני בכורי ישראל. וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו ...:

mentar zu Ps 2,7 hervor. Die Einsetzung zum Sohn soll den König als in dem Dienst Gottes stehend hervorheben: "Mein Sohn bist du: Um Gott zu dienen, wie ein Sohn den Vater ehrt."[1] Dasselbe Motiv fliesst schliesslich auch in den Kommentar zu Hos 11,1 ein. Der Gedanke findet sich bei der Erörterung von Hos 11,2: "Sie haben gerufen: Das bedeutet: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen, damit er mir diene[2]. Sie aber ihrerseits haben zu den Baalen gerufen."[3]

In dieser Darlegung geht Ibn ʿEzra vom Wort "rufen" aus. Einerseits ruft Gott Israel als seinen Sohn zu sich, zu seinem Dienst, zu dem, was Israel durch seine Stammväter ist. Diesem Ruf sollte eine Antwort entsprechen. Stattdessen bleibt dieser Ruf unbeantwortet, der Ruf Israels geht anderswohin, nämlich zu den Baalen. Das sohnschaftliche Verhältnis Israels zu Gott wird dadurch aufgehoben.

Endlich entdecken wir den Hinweis auf den Dienst auch im kleinen Kommentar zu Ex 4,22: "Die Bedeutung von 'mein erstgeborener Sohn': Dieses Volk (ist) das erste, das mir dient; denn mit Assur und Aegypten ist Israel das Dritte[4], (was) nach dem einfachen Sinn (der Auslegung zu verstehen ist)."[5]

---

1 בני אתה לעבוד את השם כבן יכבד אב:
Psalmenkommentar, Pardes ב׳, a.

2 Damit könnte Ibn ʿEzra auf Ex 4,22-23 anspielen wollen. Gewiss aber wird ihm das Targum zu Hos 11,1 den entscheidenden Anstoss dazu gegeben haben, vgl. S. 36.

3 קראו. הטעם ממצרים קראתי לבני לעבדני והם עתה קראו להם לבעלים ...
Hoseakommentar, Pardes צ"ח, a.

4 Vgl. Jes 19,24.

5 וטעם בני בכורי, זה הגוי הראשון שיעבדני, כי עם אשור ומצרים יהי׳ ישראל שלישיה על דרך הפשט.
Commentar über Exodus, Ausg. Prag 14.

An diesem Text fällt bei Kenntnis des grossen Kommentars auf, dass der Dienst als Grundlage der Gottessohnschaft Israels beim Volk selbst und nicht erst bei seinen Stammvätern liegt. Das Volk selbst ist durch seinen Dienst Gottes erstgeborener Sohn. Das Verhältnis ist nicht vermittelt. Zur Unterbauung dieser Aussage zieht Ibn ʿEzra Jes 19,24 heran. Was die eine Stelle mit der anderen zu tun haben soll, das ist auf den ersten Blick nur schwer ersichtlich. Aus diesem Grund wird wohl auch Bonfils in seinem Superkommentar zu Ibn ʿEzras Pentateuchauslegung diesen Text erörtern. Er schreibt: "Denn mit Assur und Aegypten ist Israel das Dritte: Die Erklärung (dazu): Bei Jesaja steht geschrieben: Alsdann wird Israel das Dritte zusammen mit Aegypten und Assur sein, ein Segen inmitten der Erde; der Herr der Heerscharen wird es segnen und sprechen: Gesegnet sei mein Volk Aegypten, Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz (Jes 19,24-25). Er (nämlich Ibn ʿEzra[1]) erklärt nun zu dieser Stelle: Eine grosse Anzahl von Schrifterklärern hat gesagt (der Ausdruck) שלישיה (leite sich) von ושלישים (Ex 14,7)(her). Es ist jedoch erforderlich, dass sie vor dem dritten den zweiten Rang setzen[2]. Nach dem einfachen Sinn ist er von שלשה ab-

---

1 Bonfils greift damit auf den Jesajakommentar von Ibn ʿEzra zurück, vgl. dort, On Isaiah, Ausg. FRIEDLAENDER III, 35.

2 FRIEDLAENDER, a.a.O. I, 91 Anm. 30, gibt dazu folgende Erklärung: "If שלישיה meant 'chief,' it would signify, according to I.E., 'an officer of a lower rank' that had above him the משנה, 'the officer of the second rank,' that ist, the officer next to the king. I.E. hesitates to give this attribute to the Israelites, as if the Assyrians and Egyptians were superior to them, and explains therefore שלישיה 'a third' in the alliance with Egypt and Assyria."

zuleiten. Denn es gibt in Assur Menschen, die den Herrn erkennen, und mehr noch in Aegypten, und Israel ist ein Segen; denn durch sie segnen sich die Aegypter und die Leute von Assur, die den Herrn erkennen. Hat es gesegnet: Weil der Herr Israel gesegnet hat, ist es ein Segen; oder er segnet alle drei[1]."[2]

Diese Angaben werfen nun auch auf Ex 4,22, wie es Ibn ʿEzra im kleinen Kommentar darstellt, etwas Licht. Israel als "das Dritte nach dem einfachen Sinn" bedeutet demnach nichts anderes als, dass Israel als erstes Volk im Dienste Gottes stand. Assur und Aegypten kamen erst später hinzu. Bonfils erweitert den Gedanken über den Jesajakommentar des Ibn ʿEzra und daher gewiss auch in seinem Geiste dahin, dass durch dieses Israel, dem ersten Volk, das sich dem Dienst des Herrn weihte, alle übrigen Völker - hier durch zwei Nationen vertreten - Segen erben sollen. Der Segen Israels wird auf die anderen Völker übergreifen. Israel nimmt so - bei Ibn ʿEzra und bei Bonfils - innerhalb der Völkergemeinschaft zeitmässig und sodann auch

---

1 Vgl. dazu die Erklärung von FRIEDLAENDER, Ibn ʿEzra, On Isaiah, I, 91-92 Anm.32: "The question is here, to which word does the pronoun in בֵּרְכוֹ 'he blessed him' refer. The one explanation refers it to 'Israel;' because God has blessed Israel, therefore he can again be a source of blessing to other nations. The second explanation refers it to 'Israel, Egypt, and Assyria,' and explains the singular of the pronoun in the usual way, 'each of them.'"

2 (כי עם אשור ומצרים יהיה ישראל שלישיה). פירוש: בישעיה כתיב ... ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ אשר ברכו יי׳ צבאות לאמר ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל, והוא פירש שם כי רובי המפרשים אמרו כי שלישיה מגזרת ושלישים ... והם צריכים למשנה קודם השליש, ועל דרך הפשט מגזרת שלשה, כי יהיו באשור אנשים שיכירו השם, וכן במצרים יותר, והנה ישראל יהיו ברכה כי יתברכו בם מצרים ואנשים מאשור שיכירו השם. אשר ברכו: כי השם ברך ישראל על כן היה ברכה או יברך כל אחד מאלה השלשה. Ṣophnath Paneʿaḥ, Ausg. HERZOG I, 212.

stellungsmässig einen Vorrang ein, und dieser Vorrang drückt sich in der Wendung "mein erstgeborener Sohn" aus: Israel als erstes Volk im Dienst des Herrn und daher als Wirkursache des weltweiten göttlichen Segens ist Gottes erstgeborener Sohn. Damit wird auch den übrigen Völkern, insofern sie sich in den Dienst des Herrn begeben, Gottessohnschaft zuerkannt, aber Israel hat ihnen gegenüber einen unerreichbar bleibenden Vorsprung. Aus dieser Sicht gewinnt das Thema Gottessohnschaft gerade für Israel an echter Tiefe, weil sich darin nicht nur die eigene Grösse Israels vorfindet, wie das bei Raši eher der Fall sein könnte, sondern Gottessohnschaft mit diesem Volk in die Dimension des weltweiten Heiles einbezogen erscheint. Eine eigentliche Definition der Gottessohnschaft gibt uns aber Ibn ʿEzra nicht, er umschreibt den Bezug mit der Kategorie des Dienstes[1]. Wenn er anderseits den Vorrang Israels betont, dann liegt wohl darin der Wille verborgen, den Ausdruck "erstgeboren" hervorzuheben und zu interpretieren. So wiederholt sich auch hier, was wir bei Raši feststellen konnten[2].

Es sei noch auf Ibn ʿEzras Interpretation von Jes 63 Vers 8 hingewiesen. Der Kommentar ist sehr kurz und geht in seiner Erörterung nicht auf das Thema Gottessohnschaft ein. Der Begriff "Söhne" wird mit einer gewissen Selbstverständlichkeit genannt nicht aber erörtert: "<u>Er</u> (Gott) <u>sprach</u>: Der Sinn (ist), dass er nach der Art eines Menschen gesprochen hat, der gedacht hat, sie seien treue Söhne. Daher hat er sie gerettet."[3]

---

1 Vgl. BHM I, 1, 119, S. 44.

2 Vgl. S. 59-61.

3 ויאמר, הטעם כי אמר, כדרך בן אדם שחשב שיהיו בנים נאמנים, על כן הושיעם:
On Isaiah, Ausg. FRIEDLAENDER III, 1o8.

Ibn ʿEzra will hier in erster Linie der Frage auf den Grund kommen, ob Gott sich tatsächlich in der Treue seiner Söhne täuschte, was mit seinem Allwissen unvereinbar wäre. Die Antwort lautet, Gott rede hier menschlich. Es handelt sich also um einen Anthropomorphismus[1].

3.3 Joseph Bekhor Šor, um 114o-121o

Zu Ex 4,22 gibt uns Bekhor Šor eine knappe Erklärung, die einen weiteren Aspekt zur Erläuterung des gottessohnschaftlichen Bezuges aufdeckt: "Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel: Jedes Werk meiner Hände (ist) mein Sohn, meine Söhne (sind) sie (alle). Israel aber (ist) mein erstgeborener Sohn und mir lieber als alle anderen."[2]

Gottessohnschaft bedeutet nach diesem Kommentar soviel wie Geschöpf, Werk Gottes sein. Alles, was Gott ins Dasein gesetzt hat, gehört zu den Söhnen Gottes[3]. Innerhalb aller Werke nimmt sich aber Israel als der erstgeborene Sohn aus. Bekhor Šor deutet diese Vorrangstellung als einen besonderen Liebeserweis vonseiten Gottes. Das Besondere an Israels Existenz ist nicht sein gottessohnschaftliches Sein als vielmehr seine einmalige Stellung in der sohnschaftlichen Beziehung zu Gott. Für Bekhor Šor liegt der Akzent demnach auch auf dem Ausdruck "erstgeboren".

---

1 Vgl. die Bemerkung von FRIEDLAENDER, On Isaiah, I, 287 Anm. 14: "In reality, such a miscalculation cannot be attributed to the Omniscient; but the prophet means to say that Got favoured the Israelites to such a degree that they ought to have been faithful servants of the Lord at all times."

2 בני בְכורי ישראל: כל מעשה ידי בני בני הם, אבל ישראל בני בכורי וחביב לי יותר מכולם.
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem I, ס"ח, Sp. 2.

3 Vgl. DebR שופטים, ז׳, S. 53.

3.4 Rabbi David Qimḥi (Radaq), 116o-1235

Von Radaq liegt uns kein Kommentar zum zweiten Buch Mose vor. Daher lässt sich die genaue Umschreibung dieses Kommentators von Ex 4,22-23 nicht festhalten[1]. Er greift aber in seinen Stellungnahmen zu Israels Gottessohnschaft gerne auf diesen Schlüsseltext zurück[2]. Das ist denn auch der Fall bei der Auslegung von Hos 11,1: "Als Israel ein Knabe (war), gewann ich es lieb: Als es jung (war), habe ich es geliebt, als es in Aegypten war. Daher werde ich seinetwegen mehr aufgebracht als wegen den übrigen Völkern; denn schon in ihrer Jugend habe ich sie geliebt und aus der Gewalt ihrer Feinde befreit. Uebertreten sie meine Befehle, liegt es an mir, sie zurechtzuweisen, wie man einen Sohn zurechtweist (Dtn 8,5). Die Wendung 'aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen' entspricht der Wendung 'mein erstgeborener Sohn (ist) Israel, ich sage dir, lass meinen Sohn ziehen, damit er mir diene' (Ex 4,22-23). Die Erklärung zu 'Ich habe meinen Sohn gerufen': Ich habe den Pharao wegen Israel, meinem Sohn gerufen. Oder die (andere) Erklärung: Ich habe es (Israel) gerufen, damit es mein Sohn werde. Die Bedeutung des Mem in ממצרים: Von diesem Zeitpunkt an begann ich es meinen Sohn zu nennen."[3]

---

1 Zur Verwendung von Ex 4,22-23 im Radicum Liber vgl. S.

2 Vgl. S. 2oo, 2o2.

3 כי נער ישראל ואהבהו. בעודו נער אהבתיו והוא בהיותו
במצרים, לפיכך אני מתרעם עליו יותר משאר האומות כי
מנערותם אהבתים והצלתים מיד אויביהם, וכאשר עוברים על
מצותי עלי ליסרם כאשר ייסר איש את בנו, וזהו שאמר וממצרים
קראתי לבני, כמו שאמר בני בכורי ישראל ואמר אליך שלח את
בני ויעבדני. ופירוש קראתי לבני, קראתי לפרעה בעבור ישראל
בני, או פירוש קראתי לו להיות בני, וטעם מ"ם ממצרים כי
מאותו העת החלי לקרוא אותו בני:

On Hosea, Ausg. COHEN 89.

Zunächst stellt Radaq fest, dass Gottes Liebe bereits dem jungen Israel galt. Der Kommentator will damit unterstreichen, dass diesem Verhältnis daher auch eine grössere innere Verbundenheit entspricht: wer jemanden von klein auf kennt, steht ihm selbst als einem Erwachsenen unbefangener gegenüber als irgendeinem anderen Erwachsenen. Die Zuneigung ist grösser, aber auch der Freimut wächst. Daher weist Gott Israel nötigenfalls zurecht. Hier setzt dann auch der Vergleich mit dem Sohn ein.

Alsdann hebt Radaq zur zweiten Vershälfte hervor, die Anspielung auf den "Sohn" entspreche dem, was wir in Ex 4,22-23 nachlesen können. Dabei ist er sich nicht ganz einig, ob Gott sich rufend an den Pharao wendet, um die Freilassung seines Sohnes zu fordern, oder ob er so Israel zur Sohnschaft beruft, in den Rang eines Sohnes erhebt. Er lässt wohl beide Interpretationen gelten. Fest steht für ihn, dass der Auszug aus Aegypten die Geburtsstunde von Israels Gottessohnschaft ist. Seither heisst Israel Sohn Gottes und mit dieser Gottessohnschaft ist für ihn Erwählung und Bevorzugung gemeint, ebenso Liebe und Verbundenheit.

Weniger deutlich aber immerhin feststellbar greift Radaq bei der Auslegung von Jes 63,8 auf den Exodustext zurück: "Er (Gott) sprach: Als er sie sich zum Volke genommen und sie aus Aegypten herausgeführt hat, hat er gesagt: Sie sind doch mein Volk: Mein Volk sind sie, weil ich sie mitten aus einem anderen Volke herausgenommen und sie als meine Söhne angenommen habe. Sie sind gegen mich in Ewigkeit nicht unehrlich."[1]

---

1 ויאמר. כאשר לקחם לו לעם כשהוציאם ממצרים אמר אך עמי המה, אלה עמי הם שלקחתים מתוך עם אחר ולקחתים לי לבנים ולא ישקרו בי לעולם:

Jesajakommentar, Pardes פ"ח, b.

Auch hier unterstreicht Radaq, dass Gott, indem er die Israeliten aus Aegypten, aus einem fremden Volk herausführte, sie sich als Söhne angenommen hat. Der Auszug aus Aegypten ist sozusagen ein Adoptivakt Gottes, der Zeitpunkt, da Israel für Gott Sohn wurde. Radaq bringt hier Gedanken ein, wie sie sich etwa bei Jer 4,22 finden lassen[1].

3.5 Eliᶜezer aus Beaugency, Ende 12.Jh.

Sein Kommentar zu Hos 11,1 kann nichts mehr zu dem hinzufügen, was uns bereits im Zusammenhang mit dieser Stelle gesagt wurde[2]. Gott ruft Israel aus Aegypten, um es als Sohn bei sich zu haben, um es auf die Stufe eines Sohnes zu stellen. Dabei entspricht diese sohnschaftliche Beziehung (בני) dem, was die Idee des Eigenvolkes (עם סגלה) ausdrücken will. Gottessohnschaft bedeutet für Israel einmaliges und einzigartiges Dasein für seinen Herrn: "Als Israel ein Knabe (war), gewann ich es lieb: Ich habe es mit einer dem Jugendalter entsprechenden Liebe geliebt. Und aus Aegypten habe ich es gerufen, durch meinen Propheten, damit es mir Sohn sei und von allen Völkern mein Eigenvolk[3]."[4]

---

1 Vgl. S. 27.

2 Vgl. vor allem die eben erörterte Darstellung von Radaq S. 7o-71.

3 Vgl. Dtn 7,6; 14,2.

4 כי נער ישראל ואהבהו. אהבת נעורים אהבתיו. וממצרים קראתי לו, על ידי נביאי, להיות בני, ועם סגלה מכל העמים ...
Hoseakommentar, Ausg. POZNANSKI 134; zum Hinweis auf den Propheten vgl. Anm. 1 S. 62.

3.6 Pentateuchkommentar Ḥizquni, um 126o

In diesem Werk spürt man deutlich die Richtung der nordfranzösischen Exegetenschule. Der Kommentar zu Ex 4,22 bis 23 erinnert stark an Raši und Bekhor Šor. Dort wurde Israels Vorzugsstellung hervorgehoben. Der Ḥizquni hebt nun hervor, dieser Vorzug bedeute, dass Israel im Schöpfungsplan die erste Stelle eingenommen habe. Als zweite Auslegungsmöglichkeit zieht der Autor dieses Buches die Deutung auf den Stammvater Jakob in Betracht: Gott hat in Ex 4,22-23 das Erstgeburtsrecht ausdrücklich Jakob gegeben, da es bis zu Aaron von Erstgeborenem zu Erstgeborenem übertragen wurde[1]: "Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel: Alle Völker (sind) meine Söhne, aber die Israeliten (sind) mir lieber als sie alle; sie (sind) der erstgeborene, weil sie im Schöpfungsplan vor irgendeinem (anderen) Volk standen. Eine andere Erklärung zu 'mein erstgeborener Sohn (ist) Israel': Der Ausdruck stammt daher, dass Jakob das Erstgeburtsrecht von Esau, seinem Bruder, erworben hat, und es ihm (auch) gegeben worden ist; denn solange Aaron nicht zum Priesterdienst erwählt worden war, oblag der Opferdienst den Erstgeborenen. Daher hat (die Schrift) gesagt: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir diene; denn er (ist) der Erstgeborene."[2]

---

1 So lautet die Darstellung des Midraš, vgl. dazu BerR תולדות, ס"ג, י"ג, S. 49-5o.

2 בני בכורי ישראל˚ כל האומות בני הם אבל ישראל חביבין לפני יותר מכולן והם הבכור שהם עלו במחשבה להבראות קודם שום אומה˚ ד"א בני בכורי ישראל מאתי היה הדבר שקנה יעקב את הבכורה מעשו אחיו ונתנה לו ועד שלא נבחר אהרן לכהונה היתה עבודה בבכורות לפיכך אמר שלח את בני ויעבדני לפי שהוא בכור:
Ausg. Cremona ל"א, b, Sp. 2 (SHULSINGER VI, 62, Sp. 2).

3.7 Pentateuchkommentar Daʿat Zeqenim, 2. Hälfte 13.Jh.

Dieser Kommentar zeigt einmal mehr, wie stark und nachhaltig die "Jakobstradition" die Auslegung von Ex 4,22-23 prägte. Sehr knapp wird hier auf die bekannte Episode um den Erwerb des Erstgeburtsrechts angespielt. Diese Auslegung wird als einzige Möglichkeit geboten: "Hier stimmt der Heilige, er sei gepriesen, Israel (Jakob) für den Erwerb des Erstgeburtsrechts zu."[1]

3.8 Aharon ben Joseph ha-Rophe, um 126o - um 132o

Dieser karäische Autor[2] schlägt für seine Interpretation von Israels Gottessohnschaft einen ähnlichen Weg wie Ibn ʿEzra ein - gewiss in Abhängigkeit von Ibn ʿEzra - , indem er auf die Stammväter als auf die Urheber von Israels gottessohnschaftlicher Beziehung zurückgreift, näherhin auf Abraham, den ersten Verehrer des einen Gottes: "So hat der Herr gesprochen: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel: Weil Abraham die Einheit meines Namens verkündet und allen voran meine Gottheit anerkannt hat. Wenn nun alle andern (auch) Werke meiner Hände (sind), dann gelten sie vor Israel (doch nur) soviel wie ein nachgeborener Sohn[3].

---

1 כאן הודה הקב"ה על מכירת הבכור׳ לישראל:
SHULSINGER II, 57; vgl. auch die Ausführungen im Pentateuchkommentar Hadar Zeqenim (Tosaphot), Ausg. Livorno כ"ו, a (SHULSINGER VI).

2 Die Karäer bilden eine jüdische Sekte, die nur das Alte Testament nicht aber den Talmud und die rabbinische Tradition als massgebend anerkennen will, vgl. EHRLICH, E.L., Artikel Karäer, in LThK 5 (196o) 1341-1342; vgl. auch Anm. 1 S. 18.

3 Der Sinn dieses Hinweises dürfte wohl darin liegen, dass "nachgeboren" sich von "erstgeboren" wesentlich unterscheidet. Der Nachgeborene kann nicht mit jener Liebe und jenen Rechten wie der Erstgeborene rechnen; vgl. LEVY, Wörterbuch IV, 148, Sp. 1.

Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir diene: Für meinen Dienst nicht für deinen ist er bestimmt ... Siehe, ich töte deinen erstgeborenen Sohn: Denn das Töten des Knechtssohnes (ist) weniger schwerwiegend als das Verknechten des Sohnes des Herrn. Er hat ihm also gedroht, seinen erstgeborenen Sohn zu töten, indem er diesem das 'mein erstgeborener Sohn' gegenübergestellt hat."[1]

Aharon ben Joseph legt auch grosses Gewicht auf Israels Dienst für Gott. Dieser Dienst entspricht der Würde, die ihm seine Sohnesstellung zusichert, so dass für es der Pharaonendienst geradezu entehrend ist. Zudem zeigt dieser Kommentator in seinem letzten Hinweis, dass die Sohnesbeziehung zu Gott die Sohnesstellung zu einem Menschen übertrifft. Hier liegt eine andere, eine höhere Ordnung vor, und dieser Ordnung entspricht der schwerwiegende Eingriff zugunsten des Sohnes des Herrn.

3.9 Rabbi Levi ben Geršom (Ralbag), 1288-1344

Zu Ex 4,22-23 selbst nimmt Ralbag keinen Bezug. Er würde diese Stelle aber gewiss auch mit dem Verweis auf Jakobs Erwerb des Erstgeburtsrechts kommentieren. Denn im Zusammenhang mit Gen 25,19-34 greift er auf den Exodustext zurück. Bei seiner fünften Nutzanwendung bemerkt er zu dieser Perikope, es werde der Tadel an Esau, der sein Erstgeburtsrecht durch eine geringschätzige Aeusserung verwirkt habe, mitgeteilt, womit schon bekannt geworden

---

1 כה אמר ה׳ בני בכורי ישראל: כי אברהם ייחד שמי והוא הכיר אלהותי קודם הכל: ועכשיו הכל˚ ואם מעשי ידי הם נחשבים לפני ישראל כבן פשוט˚ שלח את בני ויעבדני: אותי ראוי לעבוד לא לך ... הנה אנכי הורג את בנך בכורך˚ שמיתה בן העבד קלה מעבדות בן האדון˚ והנה התרה בו למיתת בנו בכורו כנגד בני בכורי˚

Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow, שמות, ו׳, b - ז׳, a.

sei, dass das Erstgeburtsrecht Jakob zukomme, und ihm habe der erhabene Herr denn auch gesagt: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel Ex 4,22)[1].

3.1o Aharon ben Elija aus Nikomedien, 13oo-1369

Aharon ben Elija gehört auch zu den Vertretern der karäischen Sekte[2]. Zur Interpretation von Ex 4,22 legt er den Akzent in einer für uns bisher ungewohnten Art auf das Wort "erstgeboren": Israel als erstgeborener Sohn Gottes erhält einen doppelten Erbanteil: Anteil an dieser Welt und Anteil an der kommenden Welt. Damit greift er ganz deutlich auf den Midraš zurück[3]: "Mein erstgeborener Sohn: Weil es (Israel) das Recht auf zwei Welten erhalten hat, auf diese und auf die kommende Welt, ebenso wie ein Erstgeborener zwei Erbanteile beanspruchen kann."[4]

3.11 Don Jiçḥaq Abrabanel, 1437-15o8

Im Zusammenhang mit den Erörterungen zu Ex 4,22-23 finden wir bei Abrabanel folgenden kanppen Hinweis: "Im Abschnitt וארא werde ich erklären, warum (die Schrift) Israel 'mein erstgeborener Sohn' genannt hat."[5]

---

1 התועלת הה׳ להודיע גנות עשו שנתץ בכורתו בדבר מועט עם שכבר נתפרסם בזה שהבכורה היתה ליעקב ולזה אמר השם יתעלה בני בכורי ישראל.
Pentateuchkommentar, Ausg. Venedig I, ל"ד, b, Sp. 1.

2 Vgl. Anm. 2 S. 74.

3 ŠemR בא, ט"ו, כ"ז, S. 41.

4 בני בכורי׳ בעבור שזכה בשני העולמים העולם הזה והעולם הבא כמו שהבכור נוטל פי שנים:
Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow, שמות, י"ד , a.

5 ובפרשת וארא אבאר למה קרא את ישראל בני בכורי.
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem II, שמות, מ"ב, Sp. 2.

Mit dem genannten Abschnitt ist Ex 6,2 - 9,35 gemeint. Innerhalb dieser Grenzen müssen wir demnach Abrabanels Lösungsversuch zur Interpretation des in Frage stehenden Textes finden können. Im Kommentar zu Ex 7,14-25 entdekken wir tatsächlich eine kurze Erörterung, in der sich Abrabanel bemüht, Ex 4,22 von Hos 2,1 her zu erklären:"Die zehnte Plage ist die Plage der Erstgeburten gewesen; denn weil die Israeliten '<u>Söhne des lebendigen Gottes</u>' (Hos 2 Vers 1) genannt worden sind, hat (die Schrift) auch gesagt: <u>Mein erstgeborener Sohn</u> (ist) <u>Israel</u>. Weil die Aegypter ihnen Böses getan haben, ist die Plage ihrer (eigenen) Erstgeborenen nach der allgemeinen Regel[1] gekommen und hat im Bezug auf das Böse das zugefügt, was sie (die Aegypter) ihnen zugefügt haben, da sie sie versklavten."[2]

Die Israeliten sind nach Abrabanel aufgrund von Hos 2,1 Söhne Gottes. Für ihn muss dort der Angelpunkt des gottessohnschaftlichen Bezuges liegen. Ex 4,22-23 ist im Vergleich mit jener Stelle nur eine besondere Ausprägung desselben gottessohnschaftlichen Bezuges. Leider gibt uns Abrabanel darüber keinen weiteren Aufschluss, wie hier vom "erstgeborenen Sohn" die Rede sein kann. Vielmehr geht er gleich einen Schritt weiter und zeigt den Zusammenhang zwischen der zehnten Plage und dem "erstgeborenen Sohn" auf: Weil Israel der erstgeborene Sohn Gottes ist, kommt die schwerste Plage auf die Erstgeborenen Aegyptens. Das entspricht für Abrabanel jener allgemeinen Regel, wonach die Strafe dem Vergehen entspricht. Das ius talionis er-

---

1 Zum Ausdruck בכלל vgl. LEVY, Wörterbuch II, 34o, Sp. 1 bis Sp. 2.

2 המכה הי׳ היתה מכת בכורות לפי שישראל נקראו בני אל חי ואמר בני בכורי ישראל ולפי שהמצריים הרעו להם בכלל באה מכת בכוריהם שהיא כוללת בערך הרעה הכוללת שעשו להם בשעבודם.
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem II, וארא, ס"ד, Sp. 2 bis ס"ה, Sp. 1.

fährt hier die strikte Anwendung,und die zehnte Plage lässt sich so letztlich nur von Ex 4,22-23 her verstehen.

3.12 Ergebnisse

In einer zusammenfassenden Schau lässt sich zur Interpretation von Ex 4,22-23 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese etwa folgendes sagen: Für diese jüdischen Exegeten liegt hier allgemein eine Beschreibung vor, die Israels Würde als Volk Gottes unterstreicht und anderseits - und das dürfte wohl der vorherrschende Zug sein - Israels Vorrangstellung allen übrigen Völkern gegenüber bezeugt. Gewisse Kommentare halten dabei an jener Ueberlieferung fest, wonach hier auf die Gestalt von Jakob Bezug genommen wird (Daʿat Zeqenim, Hadar Zeqenim, Ralbag), andere geben diese Deutung als Alternativlösung zu bedenken (Raši, Ḥizquni), oder sie bringen den Vorzug des Volkes wenigstens mit einem entsprechenden Verhalten der Ahnen Israels in Verbindung (Ibn ʿEzra, Aharon ben Joseph). Bei all diesen Darlegungen gehen so originelle Interpretationsversuche mit Bildern und Vergleichen, die der Traditionsliteratur entlehnt sind, Hand in Hand.

Es fällt auf, wie bei allen Darlegungen der Akzent vor allem auf dem Ausdruck "erstgeboren" liegt und nicht auf dem Wort "Sohn". Der eigentliche Anlass zur Interpretation des Passus liegt demnach beim Attribut. Weil denn auch das Attribut kommentiert wird, tritt vor allem Israels Vorrangstellung heraus,und daher erfahren wir auch wenig, was in diesem Zusammenhang "Sohn" bedeutet. Einiges lässt sich dennoch herauslesen: Sohn Gottes sein heisst Diener Gottes sein (Ibn ʿEzra, Aharon ben Joseph). Sohn Gottes ist weiter ein Ausdruck der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott (Bekhor Šor, Ḥizquni) und ein Hinweis darauf, dass man Anteil an Gottes Erbe erhält, sich also in einem Zustand befindet, indem Gott einen von seinen Gütern mitteilt (Aharon ben Elija).

Wir können bereits hier feststellen, dass die Bestimmung der Gottessohnschaft durch diese Kommentatoren weitgehend dem entspricht, was der biblische Befund besagt, und wie wir ihn aus nichtbiblischen zeitgenössischen Quellen aufzuhellen vermögen. Was indessen die besondere Interpretation des "erstgeborenen Sohnes" betrifft, so lassen sich diese Autoren wohl etwas zu stark vom Gedanken des Vorzuges leiten, indem sie Israel mit andern Völkern vergleichen. Der biblische Befund scheint mir mehr ein absoluter denn ein vergleichender Superlativ zu sein.

Zu den Stellen Jes 63,8 und Hos 11,1 haben wir nur spärliches Material zur Verfügung, und das Wenige, das wir auswerten konnten, lässt uns keine weitreichenden Schlüsse ziehen. Gottessohnschaft wird als Vergleich gewertet, als ein "Wie" (Raši), es handelt sich um eine andere Bezeichnung für das, was der Ausdruck "Eigentumsvolk" besagen will (Eliʿezer aus Beaugency) oder leitet sich daher, dass Gott an Israel wie ein Vater an seinem Sohn Erziehungsarbeit leistet (eine Ausprägung der "Wie"-Sohnschaft) und im Auszugsereignis Israel zum Sohn adoptiert hat (Radaq).



II

G O T T E S S O H N S C H A F T I M V O L L Z U G

(Dtn 14,1)



Mit dem Titel "Gottessohnschaft im Vollzug" kommen wir zur Behandlung des zweiten bedeutenden Schrifttextes für die Ausbildung der gottessohnschaftlichen Idee in der rabbinischen Tradition: Dtn 14,1. Diese Stelle bildet mit Ex 4,22-23 zusammen wohl das meist benutzte Zitationsmaterial in der jüdischen Ausbildung des Vorstellungskomplexes der Gottessohnschaft Israels. Das schlägt sich deutlich sowohl in der Traditionsliteratur als auch in der mittelalterlichen Exegese nieder.

1. Masoretischer Text und Targumim

TM בנים אתם ליהוה אלהיכם לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת:

TO בנים אתון קדם יוי אלהכון לא תתהממון ולא תשוון מרט בין עיניכון על מית:

TPsJ היי כבנין חביבין אתון קדם ה׳ אלהכון לא תגודדון בישריכון ולא תשוון כליל דיסער על בית אפיכון על נפש דמית:

TO übersetzt "ihr seid Söhne für Gott" mit "ihr seid Söhne vor Gott" und bleibt damit der Vorlage grundsätzlich treu. TPsJ hat das Bedürfnis zu umschreiben. Aus "ihr seid Söhne für Gott" wird dabei ein "seid wie geliebte Söhne vor Gott". Der Anklang an den Ausspruch von Rabbi ʿAqiba mAbot 3,14 wird deutlich[1].

---

1 Vgl. S. 96-97.

2. Jüdische Traditionsliteratur

Dtn 14,1 wird in der jüdischen Traditionsliteratur sehr häufig beigezogen und recht frei verwertet. Diese Schriftstelle gehört zum festen Bestand im Nachweis der Gottessohnschaft Israels. Dabei wird aber der Zusammenhang, innerhalb dessen diese Stelle in der Schrift zu stehen kommt, kaum beachtet, so dass Dtn 14,1 noch bedeutend mehr als Ex 4,22-23 in die verschiedensten Situationen und Umstände hineingestellt erscheint.

Um über diese vielfältigen Verwendungen des Textes und die damit verbundenen Aussagen etwas Uebersicht zu gewinnen, versuchen wir, den reichen Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten aufzugliedern. Es lassen sich vor allem drei grundlegende Bereiche unterscheiden: Einmal wird Dtn 14,1 unvermittelt als Hinweis auf die einfache Tatsache von Israels Gottessohnschaft angeführt. Wir nennen diese Verwendungsart den begründenden Hinweis. Wir könnten oft ebenso von einem bestätigenden Hinweis reden, insofern die Stelle dazu dient, Israels gottessohnschaftlichen Bezug zu beweisen.

In einer zweiten Gruppe lassen sich jene Ausführungen zusammenfassen, die in Dtn 14,1 einen Ausdruck der oder einen Hinweis auf die Erwählung Israels durch Gott sehen. Dabei lässt sich dieser Sachverhalt auch mit dem Wort "Liebe" umschreiben: Die Erwählung Israels ist Ausdruck der Liebe Gottes für sein Volk. Israels gottessohnschaftliche Existenz ist Existenz in der Liebe Gottes.

Die letzte Textreihe vermittelt eine Steigerung des Erwählungs- oder Liebesgedankens: Israels Gottessohnschaft ist <u>besonderer</u> Liebeserweis Gottes, gibt Israel eine <u>besondere</u> Stellung innerhalb der Seinsordnung.

2.1 Dtn 14,1 als begründender Hinweis

- bQid 36a

"*Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott* (Dtn 14,1): Wenn ihr euch wie Söhne aufführt, werdet ihr Söhne genannt (אתם קרוים בנים), wenn ihr euch nicht wie Söhne aufführt, werdet ihr nicht Söhne genannt. Worte des Rabbi Jehuda. Rabbi Meir sagte: Ihr werdet im einen wie im andern Fall Söhne genannt, wie es heisst: *Sie sind törichte Söhne* (Jer 4,22). Weiter heisst es: *Söhne, in denen keine Treue ist* (Dtn 32,2o). Weiter heisst es: *Verkommene Söhne* (Jes 1,4). Weiter heisst es: *An der Stelle, da man ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk; wird man ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes* (Hos 2,1). Wozu dieses 'weiter heisst es'? Man könnte glauben, wenn sie töricht seien, würden sie noch Söhne genannt, wenn sie aber unzuverlässig seien, würden sie nicht mehr Söhne genannt. Daher heisst es: *Söhne, in denen keine Treue ist* (Dtn 32,2o). Man könnte ferner glauben, wenn sie unzuverlässig seien, würden sie noch Söhne genannt, wenn sie aber Götzen dienten, würden sie nicht mehr Söhne genannt. Daher heisst es: *Brut von Uebeltätern, verkommene Söhne* (Jes 1,4). Man könnte ferner glauben, sie würden verkommene nicht aber gute Söhne genannt. Daher heisst es: *An der Stelle, da man ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk; wird man ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes* (Hos 2,1)."[1]

Anlass zu dieser langen Darlegung ist Dtn 14,1. Dabei werden zwei Interpretationsweisen einander gegenüber gestellt. Die strengere Auslegung des Rabbi Jehuda unterstreicht die Notwendigkeit eines einwandfreien Wandels für

---

1 Ausg. GOLDSCHMIDT V, 819-82o.

jene, die sich Söhne des Herrn nennen. Gottessohnschaft erfordert eine ethische Lebensausrichtung. Anderer Meinung ist Rabbi Meir. Gottessohnschaft ist nach ihm eine Eigenschaft, die Israel in jeder Lebenslage zukommt. Das erschliesst er in einer Art hermeneutischem Zirkel aus jenen Schriftstellen, die sich zu den Söhnen Gottes negativ äussern. Israels Gottessohnschaft ist daher aus seiner Sicht ein unverlierbares Gut[1].

- bBB 1oa

Turnus Rufus[2] im Gespräch mit Rabbi ʿAqiba behauptet, die Israeliten wären elende Knechte Gottes. Dieser Meinung gegenüber unterstreicht ʿAqiba Israels gottessohnschaftliche Stellung und versucht mit einem Königsgleichnis aufzuzeigen, dass diese Stellung Israels selbst dann keinen Schaden nehmen wird, wenn Gott das Volk bestraft. Wer sich daher dem bestraften Volk gegenüber wohlwollend erweist - das ist seine Schlussfolgerung - , wird von Gott entsprechend belohnt werden: "Ich will dir ein Gleichnis erzählen, womit das zu vergleichen ist: Mit einem König aus Fleisch und Blut. Da er seinem Sohn zürnte, sperrte er ihn ins Gefängnis und erliess gegen ihn den Befehl, ihm weder zu essen noch zu trinken zu geben. Es kam aber jemand und gab

---

1 Vgl. EPSTEIN, Talmud, Nashim IV, Kiddushin 177, Anm. 8 (FREEDMAN): "This whole passage expresses the firm belief that Israel can never be entirely rejected by God for all time. That in turn is based on the conviction that the Jew will never sin so completely as to render a return to God impossible, and the final verse quoted refers to such a religious regeneration." Vgl. auch MOORE, Judaism II, 2o3: "The relation is not annulled by sin." FREEDMAN geht wohl mit seiner Schlussfolgerung "that in turn" etwas zu weit. Jedenfalls lässt sich das nicht aus dem Text bQid 36a belegen.

2 Römischer Gouverneur von Judäa.

ihm zu essen und zu trinken. Wenn der König es vernimmt, wird er ihm nicht eine Anerkennung überbringen lassen? Nun, auch wir heissen Söhne (ואנן קרוין בנים), denn es steht geschrieben: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[1]

Weil die Israeliten Söhne Gottes sind, muss man ihnen Gutes tun. Gottessohnschaft ist für Israel der Grund für eine anständige und zuvorkommende Behandlung vonseiten anderer Völker.

- PesR י׳

Der folgenden Erzählung liegt ein Wortspiel mit dem Ausdruck נשא, der ähnlich wie das deutsche Erheben mehrdeutig ist, zugrunde. נשא kann zugleich ehren, enthaupten oder auch das zahlenmässige Erheben bedeuten. So legt denn der Midras Ex 3o,12, wo Mose den Befehl von Gott erhält, die Anzahl Israeliten - die "Häupter" Israels, wie es im Hebräischen heisst - zu erheben, in jenem Sinn aus, als wäre das ursprünglich ein Befehl zur Vernichtung Israels gewesen, ein Befehl zur Enthauptung. Da sich aber Mose für Israel einsetzte, und da er Gott daran erinnerte, wer Israel eigentlich sei, wäre daraus der Befehl zur Ehrung entstanden: "Wenn du die Häupter erhebst (Ex 3o,12): Es heisst hier nicht כי תפקיד (was auch erheben bedeuten könnte, jedoch ohne jene Zweideutigkeit, die dem anderen Ausdruck eigen ist) sondern כי תשא. Warum? Das ist ein Ausdruck für 'enthaupten'. Womit lässt sich das vergleichen? Mit einem Königssohn: Er verging sich gegen seinen Vater. Da sprach der König: Geht, erhebt (נשא) sein Haupt,

---

1 Ausg. GOLDSCHMIDT VI, 954-955. Die Gegenüberstellung von Knechtschaft und Gottessohnschaft erinnert uns in etwa an die ähnliche Darstellung bei Paulus, Röm 8,15 und Gal 4,1-7. Dort handelt es sich aber um Gegensätze.

geht, hängt auf sein Haupt. Die Scharfrichter hörten es und fassten ihn, um ihn zu enthaupten. Wie sein Erzieher das vernahm, sprach er zum König: Mein Herr, du willst deinen Sohn aus der Welt schaffen. Ist er nicht dein Einziggeborener? Wie kannst du so handeln. Der König antwortete ihm: Wie soll ich vorgehen? Ich habe schon den Befehl erlassen, ihn zu enthaupten und aufzuhängen. Er antwortete: Es lässt sich machen, dass dein Befehl in Kraft bleibt und desgleichen dein Sohn ohne Schaden zu nehmen am Leben. Er sagte ihm weiter: Mit demselben Wort, mit dem du gegen ihn vorgegangen bist, kannst du ihn vor der Welt zu Ansehen bringen. Was hast du gesagt? Geht, erhebt (נשא) sein Haupt. Gehen sollen sie und es erheben (= ehren), höher als es ist. So wird dein Befehl in Kraft bleiben und gleichzeitig wird dein Sohn an Grösse wachsen. Da sprach der König zu ihm: Bei deinem Leben! Weil du mir gezeigt hast, wie ich mich rechtfertigen kann und ihn gerettet hast, richte ich ihn durch dich auf und erhöhe ihn durch dich.

Nun, der Sohn ist Israel (הבן אילו ישראל): _Söhne seid ihr dem Herrn, eurem Gott_ (Dtn 14,1). Sie vergingen sich gegen den Heiligen, er sei gepriesen, und erzürnten ihn. Da sprach der Heilige, er sei gepriesen: Ich will sie aus der Welt schaffen ... Als Mose das hörte, gürtete er seine Lenden zur Verteidigung, kam zu Gott und sprach zu ihm: Herr der Welt, du willst deine Söhne (בניך) aus der Welt schaffen ... Da sprach Gott: Bei deinem Leben! Weil du sie verteidigt hast, erhebe und erhöhe ich sie durch dich: (Daher heisst es) _Wenn du die Häupter erhebst_ (Ex 30,12)."[1]

An dieser ganzen Darstellung fällt besonders auf, dass Israel trotz seinem gottessohnschaftlichen Stand eine Mit-

---

1 Ausg. FRIEDMANN ל"ז, b - ל"ח, a; vgl. ZIEGLER, Königsgleichnisse 424-425.

tlergestalt braucht, die ihm seine Sohnesstellung zurückgewinnt.

- PesR כ"א

"Rabbi Pinḥas sagte im Namen des Rabbi Jehošua' ben Levi: Ein König liess seine Frau schwanger zurück, begab sich nach einer Meeresprovinz und blieb viele Jahre dort. (Die Frau) gebar einen Sohn und zog ihn auf. Als der König von der Meeresprovinz zurückkam, führte sie den Sohn dem König seinem Vater entgegen. (Der Sohn) sah einen Dux und schaute ihn an, einen Eparchen und schaute diesen an und sprach: Dieser ist es, dieser ist es. Der König bemerkte es und sprach zu ihm: Mein Sohn, was schaust du diese an. Du hast keinen Nutzen an ihnen. Du bist vielmehr mein Sohn, und ich bin dein Vater.

So stiegen mit dem Heiligen, er sei gepriesen, anlässlich seiner Herabkunft auf den Berg Sinai Michael und sein Gefolge, Gabriel und sein Gefolge hernieder. Die Israeliten aber schauten jeden einzelnen an und sprachen: Dieser ist es, dieser ist es. Da sprach Gott zu Israel: Meine Söhne (בני), was schaut ihr diese an. An ihnen habt ihr keinen Nutzen. Ihr seid meine Söhne (אתם בניי), ich bin euer Vater. Ihr seid meine Söhne, wie es heisst: <u>Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott</u> (Dtn 14,1). Und ich bin euer Vater, wie es heisst: <u>Ein Vater bin ich für Israel</u> (Jer 31,9), ihr seid mein Volk, und ich bin euer Gott."[1]

Dieses weitere Königsgleichnis zeigt, dass Israels gottessohnschaftliche Beziehung vor dem Sinaiereignis gewissermassen in einem Reifungs- und Entwicklungsprozess stand. Der Vater weilte noch in der Ferne. Daher konnte

---

1 Ausg. FRIEDMANN ק"ד, b - ק"ה, a; vgl. ZIEGLER, Königsgleichnisse 372.

sich Israel auch kein rechtes Bild von seinem Vater machen. Durch das Sinaiereignis kommt nun Israels Gottessohnschaft in der Begegnung mit seinem Vater zur vollen Entfaltung.

– Tan במדבר, י"ג

Hier nimmt der Midraš Bezug auf Num 2,2. Darin ist die Rede von Feldzeichen. Es sind "seine Zeichen". Dieses "seine" wird nun erläutert als "Zeichen für seinen Namen" nämlich für den Namen Gottes. Diese Zeichen sollen nun auf Geheiss des Herrn von Mose angefertigt werden. Auf die Frage von Mose, warum das geschehen soll, antwortet der Herr mit dem Hinweis auf Israels Gottessohnschaft: "Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu Mose: Fertige ihnen (den Israeliten) Feldzeichen für meinen Namen an. Warum? Weil sie meine Söhne sind (שהם בני), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[1]

– BemR נשא, י׳, ב׳

Der Midraš gibt hier eine Deutung zu Spr 23,26: Mein Sohn, schenke mir dein Herz, und deine Augen werden an meinen Wegen Gefallen finden. Damit soll Israel angesprochen sein. So heisst es: "Dies bezeichnet Israel, weil sie Söhne genannt werden (שנקראו בנים), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

– ŠemR בא, ט"ו, י"א

Wie aus Ex 12,2 hervorgeht, soll der Monat Abib als Gedenkmonat der Befreiung Israels eingehalten werden. Der

---

1 Ausg. Warschau 50a; Parallelstellen: BemR במדבר, ב׳, ו׳, Ausg. Wilna II, 2, 8,Sp. 1; Jalq במדבר, תרפ"ז, Ausg. Warschau 438,Sp. 2. Nach TanB במדבר, י"ד, 13, geht Gott selbst zu Werk, um die Feldzeichen anzufertigen.

2 Ausg. Wilna II, 2, 68, Sp. 2.

Midraš stellt diese Befreiung nun als Befreiung des Königssohnes dar: "Dieser Monat sei für euch (Ex 12,2): ... Ein Vergleich mit einem König. Er befreite seinen Sohn aus dem Gefängnis und sagte: Macht diesen Tag zu einem Feiertag für alle Zeiten, da mein Sohn an diesem (Tag) aus der Dunkelheit ans Licht kam, vom eisernen Joch zum Leben, vom Sklavendienst zur Freiheit, von der Unterdrückung zum Erlöstsein. So befreite der Heilige, er sei gepriesen, Israel aus dem Gefängnis ... von der Dunkelheit und aus Todesschatten ... vom Joch aus Eisen zum Joch der Tora, vom Sklavendienst zur Freiheit, wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[1]

Gottessohnschaft wird aus dieser Sicht Grund zur Befreiungstat des Herrn. Diese Befreiung zielt auf eine höhere Bindung hin: vom Joch aus Eisen zum Joch der Tora. Gottessohnschaft hat demnach auch hier eine innere Bestimmung zur Tora hin.

– ŠemR תרומה , ל"ד , ג׳

Die Anfertigung der Bundeslade (Ex 25,1o) soll es Gott ermöglichen, bei seinen Söhnen weilen zu können. Gottessohnschaft bedeutet also nicht nur Nähe des Volkes zu Gott sondern ebenso Nähe Gottes zu seinem Volk, das Kommen Gottes und das Wohnungnehmen Gottes mitten unter jenen, die Söhne Gottes heissen: "Eine weitere Erklärung zu: Verfertigt eine Lade (Ex 25,1o): ... Ihr seid Söhne (אתם בנים) und ich bin euer Vater, wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Und ich bin euer Vater, wie es heisst: Ein Vater bin ich für Israel (Jer 31,9). Es ist nun eine Ehre für die Söhne, bei ihrem Vater zu

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 54 ,Sp. 2; vgl. dazu PRK החדש , י"א , Ausg. MANDELBAUM 1oo.

sein, und es ist eine Ehre für den Vater, bei seinen Söhnen zu sein ... Baut (daher) eurem Vater ein Haus, damit er komme und bei seinen Söhnen wohne."[1]

- ŠemR נשא, מ"ו , ד'

"Ein Ratsherr hatte Söhne, die mit schlechten Menschen Umgang pflegten und sich ein schlechtes Benehmen aneigneten. Er zog sie aus (nahm ihnen die Kleider weg) und wies sie weg. Da sie sich nun in Not sahen, baten sie einige angesehene Leute, sie möchten ihnen Gnade erwirken. Der Vater sprach (zu diesen Leuten): Wofür bittet ihr. Sie antworteten ihm: Für deine Söhne, damit du dich mit ihnen aussöhnst. Er antwortete: Sie sind nicht meine Söhne, ich anerkenne sie nicht. Ihre Mutter buhlte und gebar sie. (Die Leute) sagten zu ihm: Du kannst sie nicht verleugnen. Warum nicht? Weil alle wissen, dass sie deine Söhne sind; denn sie gleichen dir. Nun, dieser Ratsherr ist der Heilige, er sei gepriesen. Seine Söhne sind die Israeliten (בניו אלו ישראל), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

Die Israeliten als Söhne Gottes gleichen ihrem Vater im Himmel. So wird es für Gott selbst unmöglich, sich von seinen Söhnen abzuwenden. Die innere Zusammengehörigkeit, die aufgrund des Vater-Sohn-Verhältnisses entsteht, ist damit irgendwie ein Garant für die Kontinuität dessen, was Israel in Beziehung zu seinem Gott setzt, es ist eine Art character indelebilis[3].

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 125, Sp. 1; vgl. TanB במדבר , י"ד , 13.

2 A.a.O. 151, Sp. 2.

3 Vgl. Anm. 1 S. 86.

- ŠirR ו', ג'

"Süssigkeit ist sein Gaumen (Hld 5,16)." Diese Schriftstelle erhält im Midraš folgende Auslegung: "Wie ein König streng mit seinem Sohne redete, erschrak dieser und wurde entseelt. Als der König sah, dass er entseelt war, begann er ihn zu umarmen, zu küssen und zu liebkosen und sprach zu ihm: Was ist mit dir? Bist du nicht mein einziger Sohn, und bin ich nicht dein Vater?

So war es auch, als der Heilige, er sei gepriesen, sprach: Ich bin der Herr, dein Gott (Ex 20,1). Alsbald wurden (die Israeliten) entseelt. Als sie tot waren, begannen die Engel sie zu umarmen und zu küssen und sprachen zu ihnen: Was ist mit euch? Habt keine Angst. Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Und der Heilige, er sei gepriesen, machte ihnen im Munde das Wort süss und sprach zu ihnen: Seid ihr nicht meine Söhne (בני)? Ich bin der Herr, euer Gott."[1]

Wenn sich Gott als das vorstellt, was er ist, muss der Mensch sterben. Er kann das Wesen Gottes nicht ertragen, weil es das menschliche Fassungsvermögen überfordert. Das trifft auch für Israel, das Volk Gottes, zu. Wie Gott sich als Herr Israels vorstellt, trifft sie ein solcher Schreck, dass alsbald der Tod eintritt. Wir können sagen, Israel seiner menschlichen Existenz nach sei auf diese Begegnung in keiner Weise vorbereitet. Israel sollte aber kraft seines besonderen Verhältnisses zu Gott darauf gefasst sein. Denn sie sind Söhne des Herrn. Daher erinnern sie die Engel daran. Gottessohnschaft ist demnach für Israel eine Eigenschaft, die Israel für die Begegnung mit Gott, wir könnten mit einigem Bedacht sagen für die Wesenserkenntnis Gottes vorbereitet und befähigt.

---

1 Ausg. Wilna II, 3, 64,Sp. 1 - Sp. 2; vgl. ZIEGLER, Königsgleichnisse 413-414.

- BHM II, 5, 89

Durch die sohnschaftliche Beziehung zu Gott wächst Israel ständig an Grösse und Ansehen. Seine Ehre ist so ganz von Gott abhängig und nicht in sich selbst begründet, aber von Gott her kommt Israel immer das Höchste an Ehre zu. Das will der folgende Vergleich mit dem Hirtensohn illustrieren: "Ein Hirte hatte einen Sohn, und man nannte ihn 'Sohn des Hirten'. (Der Hirte) wurde Provinzverwalter, und man nannte (den Sohn) 'Sohn des Provinzverwalters'. (Der Provinzverwalter) wurde König, und man nannte (den Sohn) 'Sohn des Königs'. Sooft (der Vater) an Ansehen wuchs, wuchs auch sein Sohn mit an Ansehen. So wird auch Israel immer grösser durch seinen Vater im Himmel, wie es heisst: Söhne seid ihr dem Herrn, eurem Gott (Dtn 14,1)."[1]

2.2 Dtn 14,1 als Ausdruck für Israels Erwählung

- ARN א׳, ל״ט

Dieser Text stellt in prägnanter Kürze fest, in Dtn 14,1 komme zum Ausdruck, dass Israel von Gott geliebt sei: Geliebt ist Israel, da sie Söhne des Allgegenwärtigen genannt werden (שנקראו בנים למקום), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

- QohR ד׳, ח׳

Der nachstehende Text stellt jede Sohnschaftsbeziehung zu Gott in Frage. Auf den Einwand, der durch die Antwort vorauszusetzen ist, warum denn Israel als Sohn Gottes be-

---

1 מדרש הלל הנקרא ספר המעשים; vgl. ZIEGLER, Königsgleichnisse 74.

2 Ausg. SCHECHTER 118; vgl. mAbot 3,14 S. 96-97.

zeichnet werden könne, gibt diese Belehrung die Antwort, das könne nur als besonderer Liebeserweis vonseiten Gottes verstanden werden. Damit wird wohl die rein bildliche gegenüber der physischen Tragweite des Ausdrucks unterstrichen: "Einer ist allein und kein Zweiter (Koh 4,8): Einer ist allein: Das ist der Heilige, er sei gepriesen, wie es über ihn heisst: Der Herr, unser Gott ist Herr allein (Dtn 6,4). Und kein Zweiter: Da er keinen Gleichgestellten in seiner Welt hat. Er hat auch keinen Sohn und keinen Bruder (Koh 4,8): Er hat keinen Bruder, woher sollte er einen Sohn haben?[1] Aber der Heilige, er sei gepriesen, liebte Israel und nannte sie Söhne (וקראן בנים), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

Dieser Abschnitt dürfte sich vor allem aus der Sicht der antichristlichen Polemik verstehen[3]. Der Wortlaut richtet sich in erster Linie gegen die Gottessohnschaft Christi und ihr strikte natürliches Verständnis. Demgegenüber ist eine bildliche Auffassung des gottessohnschaftlichen Bezuges (eine "adoptianische" Formel), wie das für Israel gilt, durchaus vertretbar. Aber der Text stellt

---

1 "Bruder" wird bisweilen als "Ebenbürtiger" = "Ehepartner" aufgefasst. Daher erklärt sich der sonderbare Schluss von der Nichtexistenz des Bruders auf die Nichtexistenz des Sohnes; vgl. FREEDMAN-SIMON, Midrash Rabbah VIII,117, Anm. 4 (COHEN).

2 Ausg. Wilna II, 3, 25,Sp. 2 - 26,Sp. 1.

3 Vgl. AVI-YONAH, Zeitalter des Talmud 173; SIMON, Verus Israel 229, bemerkt zum Problem: "Lorsque les rabbins rappellent avec instance que Dieu n'a pas de fils, il y a là, encore que les Minim ne soient pas toujours nommés à cette occasion, une allusion transparente aux dogmes chrétiens."

- Jalq תתצ"א,ראה

"Rabbi Simʿon ben Joḥai sprach: Siehe mit wievielen Worten der Heilige, er sei gepriesen, ihnen (den Israeliten) seine Liebe bezeugt. Er nennt sie Söhne (קרא אותן בנים) und alsbald nennt er sie im gleichen Abschnitt heiliges Volk. Dreimal richtet er in diesem Abschnitt seinen Namen ausschliesslich auf sie: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Denn du bist ein heiliges Volk für den Herrn ... dich hat der Herr erwählt (Dtn 14 Vers 2)."[1]

Auch hier gilt Dtn 14,1 zusammen mit anderen Ausdrükken als Zeugnis für Gottes Liebe zu Israel. Gott überhäuft Israel gleichsam mit seinem Namen, was zugleich zeigt, welche grosse Aufmerksamkeit Gott für sein Volk kennt.

2.3 Dtn 14,1 als Ausdruck für Israels besondere Erwählung

- mAbot 3,14

"Rabbi ʿAqiba sprach: ... Geliebt ist Israel, da sie Söhne des Allgegenwärtigen genannt werden (שנקראו בנים למקום). Durch besondere Liebe wurde ihnen kundgetan, dass sie Söhne des Allgegenwärtigen genannt werden, wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14 Vers 1)."[2]

---

1 Ausg. Warschau 608,Sp. 1; die genaue Quelle des Textes ist mir unbekannt. Im Jalq wird für den weiteren Abschnitt auf den Tanḥuma (Jelammedenu) hingewiesen. Der Wortlaut dieses Textes liess sich aber dort nicht finden.

2 Mischna Ausg. BEER-HOLTZMANN IV, 9, 80-83 (MARTI-BEER); vgl. bAbot 3,18 Ausg. GOLDSCHMIDT VII, 1161; Mischnajot Ausg. GOLDSCHMIDT IV, 342,Anm. 85 (HOFFMANN) kommentiert: "Gott hat Israel von allen Völkern auserwählt, so dass es von Gott mehr bevorzugt wurde, als andere Menschen, wie der Vater seine Kinder Andern (sic!) vorzieht."

Das ist der einzige Text, den wir unmittelbar der Mišna entnehmen können. Aus dieser Sicht ist Dtn 14,1 eine Art Offenbarung des gottessohnschaftlichen Standes Israels. Die Israeliten sind nicht nur Söhne des Herrn, ihnen wird auch mitgeteilt, was sie sind. Diese Bekanntgabe steigert den Liebeserweis und überbietet das einfache (unbewusste) Sein. Fagius[1] kommentiert den ganzen Passus im Anschluss an die jüdische Auslegung folgendermassen: "Die Hebräer sagen weiter, ein Zeichen höchster Liebe sei es, jemandem nicht nur Gutes zu tun, sondern es ihm auch bekanntzumachen, damit er wisse und erkenne, von wem ihm dieses Gute widerfahren sei."[2]

- ARN ב׳, מ"ד

Diese Aussage fügt der vorangehenden grundsätzlich nichts Neues hinzu. Der Vergleich ist etwas anders ausgeführt. Gottessohnschaft und Ebenbildlichkeit Gottes kommen in einer gewissen Zuordnung vor: "Geliebt ist Israel, da sie nach dem Ebenbilde (Gottes) geschaffen wurden ... Durch besondere Liebe wurde ihnen kundgetan, dass sie Söhne des Allgegenwärtigen genannt werden (שנקראו בנים למקום), wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[3]

---

1 Fagius lebte 1504-1549. Er war protestantischer Theologe und Hebraist; vgl. STROBEL, A., Artikel Fagius, in: LThK 3 (1959) 1338.

2 Dicunt porro Hebraei maximum amoris signum esse, non tantum alicui benefacere, sed et notum facere illi ut sciat et intelligat a quo sibi benefactum sit. Mischna, Ausg. SURENHUSIUS II, IV, 444.

3 Ausg. SCHECHTER 124; zur Ebenbildlichkeit Gottes vgl. das Material und die reichen Literaturangaben bei SCHEFFCZYK, L. (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung CXXXIV), Darmstadt 1969.

– MidrTann

"Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1): Die Söhne werden (für gewöhnlich) mit Rücksicht auf die (den Eltern geschuldete) Pflicht erwähnt, wie es heisst: Was, du mein Sohn, was, du Sohn meines Schosses, was, du Sohn meiner Gelübde (Spr 31,2). Auch ich war ein Sohn für meinen Vater (Spr 4,3). Die Israeliten dagegen werden mit Rücksicht auf den Vorrang Söhne genannt (נקראו בנים): Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott."[1]

Sohnschaft bedeutet aus der Sicht dieser Darstellung für gewöhnlich Pflicht und Auftrag. Der Sohn hat sich pietätsvoll um das Wohl seiner Eltern zu kümmern. Die Gottessohnschaft Israels nimmt sich diesbezüglich aus. Ihre Sohnesstellung zu Gott ist eine Sohnschaft des Vorranges und hebt sie daher aus allen übrigen Völkern heraus.

– MidrTann

In diesem Zusammenhang mit Israels besonderer Erwählung lässt sich auch ein Text anführen, der Israels Gottessohnschaft als bedingungslose Zusage vonseiten Gottes versteht. Die besondere Stellung Israels kommt dadurch zur Geltung, dass selbst das Versagen des Gottesvolkes seiner gottessohnschaftlichen Beziehung nicht Abbruch tun kann: "Drei Worte wurden unter Bedingung gegeben und drei nicht unter Bedingung ... Folgende wurden nicht unter Bedingung gegeben: Die Tora ...; die Bezeichnung Israels als Söhne. Es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14 Vers 1). Selbst zur Zeit des Zorns werden sie Söhne genannt, wie es heisst: Trotzige Söhne (Jes 30,1). Sie sind

---

1 Ausg. HOFFMANN 71.

törichte Söhne (Jer 4,22). Verkommene Söhne (Jes 1,4); der Priesterbund ..."[1]

- WaR מצורע, י"ח, ג'

"Rabbi Johanan im Namen des Rabbi Eliʿezer des Sohnes des Rabbi Jose Hagelili: Zur Zeit, da die Israeliten am Berg Sinai standen und sagten: Alles, was der Herr gesprochen, wollen wir gerne befolgen (Ex 24,7); in jener Stunde rief der Heilige, er sei gepriesen, den Todesengel und sagte ihm: Obwohl ich dich als Weltenherrscher über die Menschen eingesetzt habe, sollst du mit diesem Volk nichts zu schaffen haben. Warum nicht? Weil sie meine Söhne sind. Das ist es, was geschrieben steht: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[2]

Dieser Text gehört hierher, weil er zeigt, dass Israel als Söhne des Herrn ausserordentlich begünstigt werden: sie werden aus dem Machtbereich des Todes herausgenommen. Es zeigt sich dabei eine innere Kausalität zwischen Annahme der Tora, Herausnahme aus dem Bereich der Todesmacht und Hereinnahme in den gottessohnschaftlichen Bezug[3]. Wir können demnach sagen, die Annahme der Tora stehe in einem gewissen Verhältnis zu Israels Gottessohnschaft, die Gottessohnschaft anderseits sei der Grund, warum Israel der Todesverfallenheit enthoben wird.

---

1 Ausg. HOFFMANN 39-4o; Parallelstelle: BatMidr II, נ"ו ; vgl. überdies bQid 36a, S. 85-86.

2 Ausg. MARGULIES II, ח"ו; vgl. bʿAZ 5a GOLDSCHMIDT VII, 81o; Tan תשא, ט"ז, Ausg. Warschau 122a; TanB וארא, ט' , 25-26.

3 Einen ähnlichen Gedankengang, der uns den Uebergang von einem Herrschaftsbereich zu einem andern schildert, finden wir auch bei Paulus Gal 3,23 - 4,7. In Röm 8,18-22 sind Gottessohnschaft und Todesverfallenheit Gegensätze.

- ŠemR משפטים, ל׳, ו׳

Die Tora spielt auch in der folgenden Erzählung eine bedeutsame Rolle. Sie offenbart den besonderen Liebeserweis Gottes. Durch den Empfang der Tora steht Israel selbst über den Engeln: "Die Tora warnt Israel in jeder Beziehung. Ein Vergleich mit einem Königssohn. Sein Vater warnte ihn, nicht im geringsten Anstoss zu geben, damit er nicht der Strafe verfalle. Denn er war ihm teuer wie der Augapfel. So hat auch Gott Israel im Bezug auf die Vorschriften gewarnt. Warum? Weil sie ihm lieber sind als die Engel, wie es heisst: <u>Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott</u> (Dtn 14,1)."[1]

2.4 Ergebnisse

Nach diesem kurzen Ueberblick bestätigt sich, dass Dtn 14,1 in der jüdischen Traditionsliteratur ein recht starkes Echo gefunden hat. Mit Ex 4,22-23 bildet diese Stelle den theologischen Ort für Israels Gottessohnschaft. Dabei lässt sich folgendes sagen:

Gottessohnschaft ist für Israel Bestätigung der Liebe Gottes zu seinem Volk. Die Bekanntgabe dieses besonderen Standes, wie sie sich in Dtn 14,1 niederschlägt, zählt sogar zu den besonderen Liebeserweisen, sie ist gesteigerte Form der Liebe Gottes für Israel. Diese Liebe erhält ihren Ausdruck darin, dass Gott Israel auf die Gebote aufmerksam macht. Das Gebot gehört mit zur gottessohnschaftlichen Existenz und hebt das Gottesvolk selbst aus dem Bereich der Engel heraus. Israel steht als Sohn Gottes über den Engeln in einer besonderen Nähe zu Gott. Das ist umso auffälliger, als Gott nichts hat, das seinem Wesen gleichkäme, nichts, was für ihn Sohn sein könnte. Dennoch wurde Israel

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 1o5,Sp. 2; zum Vergleich mit den Engeln

durch die einmalige Liebe Gottes in den Rang der sohnschaftlichen Beziehung erhoben. Daher lässt sich hier von einer eigentlichen Adoptivsohnschaft reden. Diese Art von Sohnschaft bringt weniger Pflichten mit sich, wie das bei einer natürlichen Sohnschaft der Fall ist, sondern hebt vielmehr Israels Vorrangstellung hervor.

Gottessohnschaft hebt sich entschieden von jeder Art Knechtschaft ab. Die Tatsache der gegenwärtigen Knechtschaft Israels sollte nicht zum Trugschluss verleiten, Israel wäre ohne gottessohnschaftliche Würde. Selbst wenn Gott seine Söhne mit gutem Grund straft, weiss er jene zu ehren, die sich seiner Söhne annehmen. Die gottessohnschaftliche Beziehung Israels ist sogar ein Schutz gegen einen heillosen Zorn Gottes. Denn der Hinweis auf diese Sohnesstellung allein schon vermag Gott von seinem Zorn abzubringen und Israel vor dem Untergang zu retten. Hier tritt aber ein Vermittler ein: Mose. Indem Mose auf Gottes einzigen Sohn hinweist, vermag er den Herrn umzustimmen. Israel bedarf trotz gottessohnschaftlicher Stellung einer Mittlergestalt, die Israel aus seiner verhängnisvollen Situation retten kann, eine Mittlergestalt, die - johannäisch gesprochen - die "zerstreuten Söhne Gottes zu sammeln"(Joh 11,52) vermag. So kann Gottessohnschaft, da sie den Zorn Gottes überdauert, wirklich zu einer bedingungslosen Zusage werden.

Gottessohnschaft steht in engstem Zusammenhang mit dem Sinaiereignis. Israel nimmt die Forderungen Gottes an und wird alsbald von Gott als Sohn anerkannt. Damit verliert

---

vgl. ARN ב׳, מ"ד S. 39; Dtn 14,1 kam auch verschiedentlich im Zusammenhang mit Texten zu Ex 4,22-23 vor; vgl. ARN a.a.O.; Šir R ב׳, ט"ז S. 42; EstR ז׳, י"ג S. 42-43.

der Tod seine Macht über Israel, Israel steht nämlich im unmittelbaren Machtbereich Gottes. Daher soll Israel auch ganz für Gott dasein und Anteil an Gottes Grösse erhalten. Gott selbst will Israel nahe sein, bei Israel wohnen. So entsteht eine gegenseitige Beziehung zwischen Gott und Israel, die zur Folge hat, dass Israel an dem, was nicht Gott selbst ist, keinen Nutzen haben kann. Israel würde ohne seinen Herrn, ohne seinen Vater eine nutzlose Existenz leben und soll daher, um das zu verhindern, sein Herz ganz Gott schenken. Darin wird die unbedingte Zusage gewissermassen doch wieder bedingt, weil Israel seine Beziehung nur dann voll verwirklichen kann, wenn es sich ganz seinem Vater zuwendet.

Gottessohnschaft steht weiter im Zeichen des Schutzes und der Zuversicht. Israel kann eben als Sohn damit rechnen, dass Gott zu seinen Gunsten eingreift und in entscheidenden Augenblicken nahe ist. Selbst angesichts der überwältigenden Offenbarung Gottes, vor der Israel sein Leben lassen müsste, wird Gottessohnschaft zur Zuversicht für das Weiterleben.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq (Raši), 1o4o-11o5

"Macht euch keine Einschnitte (Dtn 14,1): Macht an eurem Körper wegen eines Toten keine Schnittwunden und keine Ritzwunden nach Art der Amoriter[1]; denn ihr (seid) Söhne des Allgegenwärtigen und daher würdig, schön und nicht verletzt und kahlgeschoren zu sein."[2]

Raši nimmt den Sohnestitel im Zusammenhang mit dem Verbot der Körperverltzung ohne weitere Erörterung auf. Israels Gottessohnschaft ist für ihn hier eine Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Erklärung bedarf. Hingegen erklärt eben diese Gottessohnschaft das Verbot: Weil die Israeliten Söhne des Herrn sind, steht es ihnen nicht zu, sich irgendwie gegen diese Würde zu vergehen. Sie sind es würdig, ihrer sohnschaftlichen Beziehung zu Gott Ausdruck zu geben. Für Raši ist demnach Gottessohnschaft mit Würde verbunden. Vermutlich versteht er darunter ein Verhalten, das im kultischen Reinheitsideal wurzelt und Israels Existenz aufs engste mit der Priesterlichen Seinbestimmung verbindet. Wir müssen annehmen, dass er dabei an Lev 21,5 denkt. Zu dieser Stelle gibt er folgenden Kommen-

---

1 Nach rabbinischer Auffassung sind die Amoriter abergläubischen Praktiken verfallen; vgl. KRAUSS, S., Artikel Amoriter (1. In Bibel und Talmud), in: JüdLex I (1927) 284-285, vgl. 285: "Die spätere Lit., Apokryphen und Haggada, stellen die A. als böse Zauberer und Götzenanbeter dar, und die Rabbinen ... bezeichnen eine Menge abergläubischer Sitten als 'die Wege der A.'."

2 לא תתגדדו. לא תתנו גדודה ושרט בבשרכם על מת כדרך שהאמוריים ... עושין, לפי שאתם בניו של מקום ואתם ראוין להיות נאים ולא גדודים ומקורחים:
Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 377.

tar: <u>Schert euch keine Glatze</u> (Lev 21,5): Wegen eines Toten. Ist nicht auch (ganz) Israel (wie hier die Priester) diesbezüglich gewarnt worden? Weil es aber für Israel (Dtn 14,1) 'zwischen euren Augen' hiess, könnte man glauben, das Verbot gelte nicht im Bezug auf den ganzen Kopf. Daher sagt die Schrift (an dieser Stelle) 'an ihrem Kopf'. Durch Analogieschluss lässt sich das von den Priestern auf (ganz) Israel ausdehnen. Denn hier ist 'Glatze' gesagt und ebenso ist für Israel 'Glatze' gesagt. Wie hier nun der ganze Kopf (gemeint ist), so auch dort der ganze Kopf in der Bedeutung: jede Stelle, die man auf dem Kopf kahlschert. Anderseits, wie (es) dort wegen eines Toten (gilt), so (gilt es) auch hier wegen eines Toten."[1]

Israel wird in diesem Beweisverfahren in Beziehung zum priesterlichen Stand gebracht. Raši übernimmt dieses Verfahren kommentarlos aus der rabbinischen Tradition[2]. Wenn er nun beim Erklärungsvorgang von Dtn 14,1 von der Würde, die den Söhnen Gottes zusteht, spricht, greift er damit auf Israels priesterliche Bestimmung zurück. Dabei stellt er Israel als Söhne des Herrn den Amoritern gegenüber. Dieser Vergleich hat für uns gewiss keine geringe Bedeutung. Damit spielt Raši sehr wahrscheinlich auf die Christen an. Sie sind für ihn die Praktiker abergläubischer

---

1 לא יקרחה קרחה. על מת. והלא אף ישראל הוזהרו על כך? אלא לפי שנאמר בישראל בין עיניכם יכול לא יהא חייב על כל הראש? תלמוד לומר בראשם וילמדו ישראל מכהנים בגזרה שוה נאמר כאן קרחה ונאמר בישראל קרחה מה כאן כל הראש אף להלן כל הראש במשמע כל מקום שיקרח בראש ומה להלן על מת אף כאן על מת.

Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 257; vgl. dazu die Erklärung in Pentateuque, Ausg. MUNK III, 266, Anm. 4: "Ce passage et celui du Deutéronome sont donc complémentaires et les détails qui se trouvent dans l'un s'appliquent à l'autre."

2 bQid 36a; vgl. die Ausführungen bei Ramban S. 1o9-111.

und unziemlicher Sitten. Das alles schickt sich nicht für Israel, weil sie Söhne des Herrn sind. Hier wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die "Amoriter" nicht Söhne des Herrn sein können. Es zeigt sich somit an dieser Stelle, das für Raši - und damit steht er gewiss nicht als einziger da[1] - nur die Israeliten Söhne des Herrn sein können, nur sie stehen in diesem gottessohnschaftlichen Bezug, und daher gilt für sie auch eine andere Lebensführung und -haltung.

3.2 Abraham Ibn Ezra, 1o92-1167

Etwas anders als Raši nimmt Ibn ʿEzra Dtn 14,1 in Anspruch. Für ihn spielt nicht so sehr die Würde als vielmehr das Vertrauen eine entscheidende Rolle innerhalb des gottessohnschaftlichen Bezuges. Als Söhne des Herrn können die Israeliten mit der Vaterliebe Gottes rechnen. Selbst wenn die tiefere Einsicht in ein Geschehen, das Israel schwer trifft und dessen Urheber in letzter Instanz Gott selbst ist, fehlen sollte, wird eben Israels Bewusstsein um den sohnschaftlichen Bezug zu Gott jenes Vertrauen wekken und nähren, in dem es sich unbeirrbar seinem Vater anheimstellt. Dabei greift Ibn ʿEzra auf einen Vergleich aus dem Alltag zurück: auf das natürliche Verhalten der Kinder ihrem Vater gegenüber. Sein Kommentar lautet: "Der Sinn von 'Söhne': Da ihr wisst, dass ihr Söhne des Herrn (seid), und da er euch mehr liebt als ein Vater seinen Sohn, macht euch keine Einschnitte wegen irgendetwas, das er tut; denn alles, was er tut, dient zum Guten. Wenn ihr es nicht verstehen könnt, wie die kleinen Söhne nicht verstehen, was

---

1 Der Kommentar von Bekhor Šor, der in mancher Hinsicht dem Kommentar von Raši verpflichtet ist, macht es wahrscheinlich, dass mit den "Amoritern" tatsächlich die Christen gemeint sind; vgl. S. 1o7-1o9.

ihr Vater tut, sich aber dennoch auf ihn verlassen, so verhaltet auch ihr euch dementsprechend; denn du (bist) ein heiliges Volk (Dtn 14,2) und nicht wie die übrigen Völker. Daher ahme ihre Werke nicht nach."[1]

Ein solches Verhalten gilt für Israel angesichts des Geheimnisses des Todes. Der Tod gehört ja zu jenen Wirklichkeiten, die tief ins menschliche Dasein hineingreifen und in denen sich daher auch die tiefste menschliche Hoffnungslosigkeit Ausdruck verschafft. Für Israel ist diese Hoffnungslosigkeit unbegründet, weil sich Israel als Sohn Gottes weiss und auch weiss, dass die Macht über den Tod in den Händen seines Vaters liegt. Dieser Vater hat zu seinen Söhnen eine Liebe, die jeden Vergleich übertrifft. So kann Israel dem Geheimnis des Todes in gefasster Haltung begegnen. Es muss dies eine Haltung sein, die den gottessohnschaftlichen Bezug unter Beweis stellt.

Hier spricht Ibn ʿEzra nicht nur als Mann, der das Phänomen des Todes allgemein aus dem biblischen Kontext zu erfassen und zu deuten versucht. Wir würden dieser Interpretation gewiss nicht gerecht werden, wenn wir nicht die im Hoch- und Spätmittelalter sehr bedrohte und verunsicherte Existenz des jüdischen Volkes mitberücksichtigten und die paränetische Tragweite dieses Kommentars berücksichtigten. Eben in der Unsicherheit des Lebens ist Israels Gottessohnschaft Grund für jene Gewissheit und Hoffnung, die über jede Todesgefahr und Existenzbedrohung

---

1 וטעם בנים. אחר שתדעו שאתם בנים לשם והוא אוהב אתכם יותר מהאב לבן אל תתגודדו על כל מה שיעשה כי כל אשר יעשה לטוב הוא ואם לא תבינוהו כאשר לא יבינו הבנים הקטנים מעשה אביהם רק יסמכו עליו כן תעשו גם אתם כי עם קדוש אתה ואינך כאשר כל הגוים על כן לא תעשה כמעשיהם.
Pentateuchkommentar, SHULSINGER V, 177.

hinwegsehen lassen - auf den Vater im Himmel. Der Tod als Weltenherrscher hat mit diesem Volk letztlich nicht zu schaffen[1].

3.3 Joseph Bekhor Šor, um 114o-121o

Bekhor Šor bewegt sich auf der gleichen Ebene wie Ibn ʿEzra. Er verbindet Gottessohnschaft und Vertrauen miteinander, wenn es darum geht, dem Tod und seiner Macht wirksam zu begegnen: "Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott: Wenn euer Vater gestorben ist, sollt ihr keine Einschnitte machen und euch keine Glatze scheren und euch nicht übermässig grämen; denn dabei verwaiset ihr nicht; seht doch, ihr habt einen mächtigen Vater, der lebt und bestehen bleibt, gepriesen sei sein Name. Ein Heide aber, ist sein (leiblicher) Vater gestorben, hat keinen anderen Vater, der zur Zeit der Not helfen könnte; denn es ist ihm nur ein Baum als Vater und ein Stein als Mutter geblieben, wie geschrieben steht: Sie sagen zum Baum: Mein Vater bist du. Und zum Stein: Du hast mich geboren (Jer 2,27). Darüber können sie weinen und sich verwunden und sich scheren und die Augen hervorstellen."[2]

Was Ibn ʿEzra mehr für das allgemeine Verhalten sagt, das leitet Bekhor Šor für die besondere Verhaltensweise beim Tode des leiblichen Vaters ab. Was der Schrifttext nicht in dieser bestimmten Art sagt, das schliesst er wohl

---

1 WaR מצורע, י"ח, ג׳; vgl. S. 99.

2 בנים אתם לה׳ אלהיכם: ואם מת אביכם אין לכם להתגודד ולעשות קרחה ולהצטער יותר מדאי, כי אינכם יתומים בכך, שהרי יש לכם אב גדול חי וקים יתברך שמו, אבל גוי כשמת אביו אין לו אב שיוכל לסייעו בעת הצורך כי אביו הנשאר לו של עץ, ואמו של אבן, כדכתיב ... אומרים לעץ אבי אתה, ולאבן את ילדתני, עליהם לבכות ולהתגודד ולקרח ולהוציא עיניהם. Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, ל׳, Sp. 2 bis ל"א, Sp. 1; vgl. bJeb 48b, Ausg. GOLDSCHMIDT IV, 164.

aus der einfachen Erwähnung der Söhne: Söhne trauern ja vor allem um den Tod des Vaters (der Eltern). Söhne Gottes brauchen nun aber nicht in jener trostlosen Weise um ihren leiblichen Vater zu trauern wie die Heiden, die eben nicht Söhne Gottes sind; denn die Söhne des Herrn wissen, dass Gott, ihr grösserer Vater, immer lebt und ihnen daher auch immer nahe ist. Dagegen können die heidnischen Kultobjekte Baum und Stein den irdischen Vater nicht ersetzen, weshalb die Heiden Grund genug haben, ihrer Trauer einen überschwänglichen Ausdruck zu verleihen[1].

Mit dieser Interpretation greift Bekhor Šor wohl auf den Kommentar des Joseph ben Šimʿon Qara[2] zu Dtn 14,1 zurück[3]. POZNANSKI bemerkt dazu - und ich meine, wir müssen ihm dabei recht geben -, mit den Heiden wären die Christen gemeint[4]. Das dürfte nun auch für Bekhor Šor Geltung haben. Der Heide und Praktiker eines absurden Kultes ist der

---

1 Die Darstellung zu Dtn 14,1, die uns Nikolaus von Lyra bietet, hat eine verblüffende Aehnlichkeit mit den Ausführungen von Bekhor Šor. Das lässt sich selbst aus der christlichen Verarbeitung feststellen. Vgl. Textus biblie I, 346a, Sp. 2: "Filii estote ... Per hoc docentur christiani quod immoderate non debent affligi de morte amicorum suorum: hoc enim quoddam signum est defectus fidei quantum ad articulum resurrectionis et vite beate: et talem afflictionem immoderatam faciebant infideles vitam aliam non sperantes."

2 Qara ist ein nordfranzösischer Bibelerklärer. Er lebte um 1060-1130; vgl. FUCHS, H., Artikel Kara (2. Josef ben Simon), in: JüdLex III (1929) 589-590.

3 Vgl. POZNANSKI, Einleitung XXXVII.

4 Vgl. a.a.O. XXXVI-XXXVII:
פירושים לתשובת המינים לא נמצא בבאורי ר"י קרא אף שידענו
כי התוכח עמהם והוא כנראה הראשון שיסופר ממנו כזה אבל על
כמה מפירושיו אין ספק שהם מכוונים כנגדם כמו בפרשו ישעיה
מ"ב א׳ על כרש ולא על מלך המשיח וכן נ"ג י"ב על ישראל ...
וכן רמז אליהם בבאורו לדברים י"ד א׳:

Christ[1]. Sein Glaube kann ihm daher nicht jene Hoffnung und Zuversicht schenken, wie das für den Angehörigen des jüdischen Volkes der Fall ist. Der Christ kann sich nicht Sohn Gottes nennen, und darin liegt die Ursache, weshalb ihm keine Hoffnung bleibt: Gott ist nicht sein Vater. Hier finden wir eine offensichtliche Gegenüberstellung des jüdischen Anspruchs auf Gottessohnschaft gegenüber dem christlichen. Gottessohnschaft wäre in diesem Zusammenhang - durchaus nicht überall - als ausschliessliches Gut, als Privileg Israels aufgefasst, ein Bewusstsein, das sich in etwa schon bei Paulus findet:"Sie sind Israeliten; sie haben damit die Sohnschaft (Röm 9,4)."

3.4 Rabbi Moše ben Naḥman (Ramban), um 1195-127o

"Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott: Auch diese Vorschrift wird erklärt durch das, was in der Tora über die Priester gesagt worden ist: Schert euch auf eurem Kopf keine Glatze und macht euch an eurem Körper keine Einschnitte (Lev 21,5). Nun erläutert (die Schrift), dass es sich dabei nicht nur um den Priesterstand handelt, weil sie daselbst erwähnt hat, sie wären für ihren Gott heilig (vgl. Lev 21,6). (Das ist denn auch der Grund dafür), warum sie ihnen diese Vorschrift auferlegt hat. Indessen ist das ganze Volk heilig (Num 16,3): Ihr alle seid Söhne des Herrn, eures Gottes wie die Priester. Weil dem so ist, sollt auch ihr wie sie diese Vorschrift einhalten. Nach der Meinung unserer Lehrer[2] (handelt es sich) in beiden Fällen nur um

---

1 Zu den bei den Juden gebräuchlichen Bezeichnungen für die Christen vgl. die umfangreiche Zusammenstellung bei EISENMENGER, Entdecktes Judenthum I, 631-8o3.

2 Vgl. bQid 36a, Ausg. GOLDSCHMIDT V, 818-819; bMak 2oa, a.a.O. VII, 591; Siphra אמור , א׳ , Ausg. WEISS צ"ד , a.

(eine Vorschrift im Hinblick auf) einen Toten. Es ist möglich, dass die erste Vorschrift den Priestern gegolten hat, um darauf hinzuweisen, dass der geschorene und verwundete Priester für den Opferdienst unwürdig ist, wie (die Schrift) gesagt hat: Sie sollen den Namen ihres Gottes nicht verunehren (Lev 21,6). Infolgedessen ist ihr Opferdienst entweiht. Hier hat nun (die Schrift) erläutert, dass diese Vorschrift auch für Israel (gilt). Sie sind auf beide angewiesen gewesen.

Raši hat geschrieben: Denn ihr seid Söhne des Allgegenwärtigen und daher würdig, schön und nicht verletzt und kahlgeschoren zu sein[1]. Das stimmt nicht. Wenn dem so wäre, hätte diese Vorschrift auch dann Geltung, wenn es sich nicht um den Toten handelt."[2]

Hier tritt die kultisch-priesterliche Dimension von Israels Gottessohnschaft sehr deutlich hervor. Aufgrund ihrer Heiligkeit und Weihe, die der Heiligkeit und Weihe der Priester entspricht, sind alle Israeliten "Söhne des Herrn,

---

1 Vgl. dazu die Angaben bei Raši, S. lo3.

2 בנים אתם לה׳ אלהיכם. גם זו מצוה מבוארת שאמר בתורה בכהנים לא יקרחו קרחה בראשם ובבשרם לא ישרטו שרטת, ועתה יבאר כי לא בעבור מעלת הכהנים בלבד שהזכיר שם שהם קדושים לאלהיהם, צוה בהם זה, אבל כל העדה כלם קדושים, וכלכם בנים לה׳ אלהיכם כמו הכהנים, אם כן השמרו גם אתם במצוה הזאת כמותם. ועל דעת רבותינו בשניהם אינה אלא על המת. ויתכן שהיתה המצוה הראשונה בכהנים לאמר שאם היה הכהן מוקרח ומגודד איננו ראוי לעבודה, כמו שאמר ולא יחללו שם אלהיהם, והנה עבודתם מחוללת וכאן ביאר כי המצוה גם לישראל, והוצרכו לשתיהם. ורש"י כתב לפי שאתם בניו של מקום אתם ראוים להיות נאים ולא גדודים ומקורחים. ואיננו נכון, שאם כן תהיה המצוה גם שלא על המת.
Pentateuchkommentar, Ausg. SCHEWEL II,ת"ח. Nach diesen Ausführungen greift Ramban noch die bereits bekannten Gedanken von Ibn ʿEzra auf. Die Kommentare von Raši und Ramban erscheinen auch im Mošab Zeqenim, Ausg. SASOON ת"ק, so erübrigt es sich, dieses Werk eigens anzuführen. Abrabanel seinerseits greift auch auf den Kommentar von Ramban zurück, vgl. Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים, קל"א, Sp. 2 - קל"ב, Sp. 1.

ihres Gottes, wie die Priester". Ramban übernimmt seine Darstellungsweise aus der halachischen Tradition. Ob er dabei einen inneren Zusammenhang zwischen Priesteramt und Gottessohnschaft aufzeigen will? Diese Annahme ist wahrscheinlich. Gottessohnschaft erfordert jedenfalls für Ramban dieselbe Heiligkeit und dieselbe Weihe, wie das für das preisterliche Amt notwendig ist. In diesem Sinn bedeutet für ihn Gottessohnschaft soviel wie Priestertum: ausschliessliche Verfügbarkeit für Gott.

Ramban bezieht Stellung gegen Raši. Was Raši zu Dtn 14,1 sagt, ist für ihn unhaltbar, weil Raši zu allgemein rede. Raši nimmt Lev 21,5 wohl nicht in die Erörterung zu Dtn 14,1 auf. Er hält aber entsprechend seinen Ausführungen zu Lev 21,5[1] durchaus an der Verbindung der beiden Stellen und damit an der überkommenen Auslegung fest. Die Position von Raši unterscheidet sich gewiss nicht vom Verfahren von Ramban. Nur wird er zur Stelle nicht ausführlicher, weshalb ihn Ramban berichtigen zu müssen glaubt.

3.5 Pentateuchkommentar Ḥizquni, um 1260

Bekhor Šor hat Dtn 14,1 aufs engste mit dem Tod des leiblichen Vaters verbunden. Das vorliegende Werk lässt diesen Bibeltext für den Tod all jener gelten, die einem durch engste Familienverhältnisse nahe stehen. Das geschieht wohl mit Rücksicht auf Dtn 13,2-19. Hier hören wir von jenen Härtefällen, in denen selbst Familienangehörige hinzurichten sind. Auf diese Zusammenhänge macht der Ḥizquni aufmerksam, um davon alsdann die uns bereits bekannten Folgerungen für die gottessohnschaftliche Beziehung abzuleiten, beziehungsweise aus dem gottessohnschaftlichen Anspruch das dabei geltende Verhalten aufzu-

---

1 Vgl. S. 104.

zeigen: "Söhne seid ihr: Dieser Abschnitt folgte hier als Warnung, damit sie sich keine Einschnitte machen, wenn etwa zu den Toten der (zum Götzendienst) verleiteten Stadt Vater oder Sohn oder Bruder oder vielleicht ein Verwandter gehören sollten. Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott: Verwundet euch nicht wegen dem, was über euch kommt. Selbst wenn du nicht verstehst, warum dir solches zustiess, sondern stütze dich auf ihn - denn alle Werke des Heiligen, er sei gepriesen, sind zum Guten - wie die Kleinen, die keine Einsicht in das Tun ihres Vaters haben, sich aber auf ihn verlassen. Schert euch keine Glatze über der Stirne wegen eines Toten: Wenn euer Vater gestorben ist, macht euch keine Einschnitte, schert euch keine Glatze und grämt euch nicht masslos; denn dabei verwaist ihr nicht. Seht doch, ihr habt einen mächtigen Vater, der lebt und bestehen bleibt: Der Heilige, er sei gepriesen. Zudem (heisst es): Denn du (bist) ein heiliges Volk (Dtn 14,2). Daher ist es dir nicht gestattet, dich zu verunstalten."[1]

Diese Interpretation hebt klar hervor, dass der gottessohnschaftliche Bezug sehr harte und entschiedene Forderungen stellen kann. Die Bindung an Gott und seine Heiligkeit kennt keine Verhandlungspolitik. Die einzige Hoffnung in diesen Härtefällen ist Gott selbst[2].

---

1 בנים אתם׳ נסמכה פרשה זו לכאן להזהיר שלא יתגודדו לפי שמא יש במתי עיר הנדחת אב או בן או אח או שום קרוב: בנים אתם לה׳ אלהיכם׳ לפיכך לא תתגודדו על מה שיארע לכם אפי׳ אינך מבין מדוע אירע לך כך אלא סמוך עליו כי כל מעשיו של הקב"ה לטובה כמו הקטנים שאינם מבינים מעשה אביהם אלא סומכים הם עליו: ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת׳ אם מת אביכם לא תתגודדו ולא תעשו קרחה ולא תצטערו יותר מדאי כי אינכם יתומים בכך שהרי יש לכם אב גדול חי וקיים הוא הקב"ה ועוד כי עם קדוש אתה ואינך רשאי לנוול עצמך:
Ausg. Cremona פ"ז, b, Sp. 1 (SHULSINGER VI, 174, Sp. 1).

2 Die bis anhin aufgeführten Kommentare zu Dtn 14,1 werden mehr oder weniger ausführlich in weiteren exegetischen Werken aufgegriffen; vgl. Daʿat Zeqenim, SHULSINGER V,

3.6 Ja'aqob ben Ašer, um 1269 - um 134o

Wir greifen hier diesen Autor nicht deshalb auf, weil er uns eine bedeutende und gutbegründete Auslegung zu Dtn 14,1 geben könnte, sondern weil wir hier ein einfaches und beredtes Beispiel für Zahlensymbolik finden. Ja'aqob berechnet die Anzahl Wörter des Verses Dtn 14,1. Er findet zwölf. Zwölf erinnert ihn natürlich an die zwölf Stämme Israels. Daraus zieht nun Ja'aqob den Schluss, mit den Söhnen des Herrn, die den Vers einleiten, wäre nichts anderes als die zwölf Stämme Israels gemeint: "Söhne seid ihr: In diesem Vers finden sich zwölf Wörter entsprechend den zwölf Stämmen. Diese sind die Söhne des Herrn genannt worden."[1]

3.7 Rabbi Levi ben Geršom (Ralbag), 1288-1344

Für Ralbag ist der Hinweis auf die Gottessohnschaft nichts anderes als eine Zusicherung der Liebe und der Sorge Gottes für Israel. Von Sohnschaft im Bezug zu Gott kann daher die Rede sein, weil Gottes Verhalten zu Israel dem Verhalten eines Vaters zu seinem Sohn entspricht: Söhne

---

177/179 sowie Hadar Zeqenim (Roš), Ausg. Livorno ס"ז, b (SHULSINGER VI) und Hadar Zeqenim (Tosaphot), a.a.O. ס"ז, a-b. Vgl. weiter bei Aharon ben Joseph, Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow, דברים, י"א, b.

1 בנים אתם. בפסוק הזה יש שנים עשר תיבות כנגד י"ב שבטים שנקראו בנים לה׳:
Pentateuchkommentar, SHULSINGER V, 177. PORGES, Bechor Schor 18, bemerkt zur eben erwähnten Art Exegese: "So finden wir in B.(echor) Sch.(or) bereits die Ansätze des späteren pentateuchischen Tosaphismus, der etwa seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts üppig in die Halme schiessend in Verbindung mit Buchstabenspielereien und Zahlenmystik die gesunde Exegese in Frankreich und Deutschland allmälig (sic!) überwuchert und schliesslich erstickt hat."

seid ihr für den Herrn, euren Gott: Daher kümmert er sich um euch mit der Sorge, mit der ein Vater seine Söhne umsorgt."[1]

3.8 Aharon ben Elija aus Nikomedien, 1300-1369

Nach Aharon ben Elija will die Schrift mit Dtn 14,1 in erster Linie dem Toten, der sich Götzendienst zuschulden kommen liess, jede Ehrung verweigern[2]. Ueberdies führt Aharon eine Interpretation an, die den gottessohnschaftlichen Anspruch eng mit dem Erbe der kommenden Welt verbindet[3]. Hier findet sich eine eigenartige Verknüpfung von Gottessohnschaft und Glauben an das Weiterleben. Die Israeliten sind zum "ewigen Leben" bestimmt, indessen die früheren Menschen (?) nicht auf ein solches Leben hoffen können: "Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott: (Die Schrift) hat darauf hingewiesen, dass sie jenen von (ihren) Gefallenen gegenüber, die Götzendienst trieben, keine Trauerbräusche zu beobachten brauchen. Es gibt auch welche, die sagen: Weil ihr Söhne des Herrn, eures Gottes seid, und ihr daher Anteil an der kommenden Welt habt, schickt es sich nicht, dass ihr euch wegen eines Toten so verhaltet, wie sich die alten Völker verhielten; denn ihre Toten sind der vollständigen Verwesung anheimgefallen; die Seelen der Israeliten leben aber weiter."[4]

---

1 בנים אתם לייי אלהיכם, ולזה הוא משגיח בכם כהשגחת האב על הבנים ...
Pentateuchkommentar, Ausg. Venedig II, רי"ט, b, Sp. 2.

2 Vgl. die Angaben zum Ḥizquni S. 111-112.

3 Diese Argumentation fanden wir bereits in der Traditionsliteratur im Zusammenhang mit Ex 4,22-23, vgl. ŠemR בא, ט"ו, כ"ז, S. 41.

4 בנים אתם לה׳ אלהיכם לא תתגודדו׳ הרמיז שלא להתאבל לעובדי ע"ז מן אותם הנהרגים׳ יש אומרים בעבור שאתם בנים לה׳ אלהיכם

3.9 Don Jiçḥaq Abrabanel, 1437-1508

Bei Abrabanel finden wir sozusagen die ganze Denkarbeit seiner Vorgänger zusammengetragen und verwertet[1]. Von dem, was er uns an Material vorlegt, verdienen jene Ausführungen besondere Aufmerksamkeit, in denen er angibt, warum von Söhnen des Herrn die Rede sein kann. Er gibt uns fünf Gründe zu bedenken: "Der Herr der Propheten hat beabsichtigt, Israel mit dem Ausdruck 'Söhne des Herrn' und mit keinem anderen der Verwandtschaftsbezeichnungen zu benennen. Fünf Gesichtspunkte, die das Verhältnis der Söhne zu ihrem Vater und der Väter zu ihren Söhnen bestimmen, haben ihn dazu bewogen: Erster Gesichtspunkt: Der Vater ist Urheber des Sohnes, er lässt ihn ins Dasein treten und schenkt ihm das Leben. Daher hat sich das Wort 'Söhne' (בנים) vom Ausdruck 'Werk' (בנין) abgeleitet; die (die Söhne) sind das Werk ihrer Väter. Dieser Gesichtspunkt bezieht sich nun (auch) auf den Schöpfer, er sei gepriesen, in seinem Verhältnis zum Volk; denn er ist ihr Urheber und der Bildner aller Dinge anlässlich ihrer Schöpfung. Als er sie aus Aegypten herausführte, hat er aus ihnen ein vollendetes Werk gemacht. Zweiter Gesichtspunkt: Bei der Zeugung gibt der Vater die Form und die Mutter die Materie; denn wie uns die Naturerscheinungen gezeigt haben, leitet sich die Form vom männlichen und die Materie vom weiblichen Prinzip ab. Darnach hat der Herr, er sei gepriesen, mit der Gabe seiner Tora Israel die Form und die seelische Vollendung geschenkt. Dritter Gesichtspunkt: Der Vater bereichert seinen Sohn, indem er ihn Tora lehrt

---

ויש לכם חלק לעולם הבא אין ראוי על המת להתנהג כמנהג אומת העולם הקדמונים כי מתיהם הפסד גמור אבל נפשותיהם של ישראל קימות:

Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow דברים, י"ז, b.

1 Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים, קל"א, Sp. 2 - קל"ג, Sp. 1.

und erzieht. So hat der Herr, er sei gepriesen, Israel bereichert, indem er ihnen die Verordnungen der Beschneidung gab, um sie von den sinnlichen Leidenschaften fernzuhalten. Er hat sie durch seine Propheten die Tora und die Gebote gelehrt, wie geschrieben steht: Alle deine Söhne sind Schüler des Herrn (Jes 54,13). Er hat sie anhand seiner Vorschriften, die er ihnen gab, erzogen wie ein Vater aus Wohlgefallen an seinem Sohn. Vierter Gesichtspunkt: Der Vater verleiht dem Sohn das Recht über seine Güter. Von allen Verwandten kann nur (der Sohn) ihn erben. So hat der Herr, er sei gepriesen, Israel das Recht über seine Güter und Besitztümer verliehen: in dieser Welt durch das Erbe des auserwählten Landes, die Pracht aller Länder; in der kommenden Welt durch die Ergötzung, die ihnen durch den Glanz seiner Herrlichkeit (zuteil wird). Fünfter Gesichtspunkt: Der Sohn hat vor seinem Vater Achtung und Ehrfurcht, wie es heisst: Ehre deinen Vater und deine Mutter (Ex 20 Vers 12). Einjeder fürchte seine Mutter und seinen Vater (Lev 19,3). So schulden die Israeliten ihrem Vater im Himmel Achtung und Ehrfurcht. Diesbezüglich hat der Prophet aufbegehrt: Wenn ich Vater bin, wo bleibt die Achtung vor mir, wenn ich Herr bin, wo bleibt die Ehrfurcht vor mir (Mal 1,6)? Und Mose, unser Lehrer, hat im Lied האזינו in seinem Hinweis auf diesen Gesichtspunkt gesagt: Ist er nicht dein Vater und dein Schöpfer? Er gab dir Sein und Bestand (Dtn 32,6). Wegen diesen fünf Gesichtspunkten hat der Herr der Propheten den Herrn, er sei gepriesen, Israel gegenüber mit der Gestalt eines Vaters verglichen, wenn er sagt: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott. Das alles hat er gesagt, um klarzustellen, dass man die Regeln einer gewählten Hausgemeinschaft beachten müsse und die Arbeit, die einem aufgetragen wurde, (ausführen müsse) und sich von niemandem abbringen lassen dürfe. So sollte das Volk des Herrn, er sei gepriesen, (wie) eine vertrauenswürdige Per-

son sein. Dann gilt es für ihn (soviel wie) ein Sohn."[1]

Abrabanel geht hier recht gründlich an die Arbeit. Man muss sich bei ihm überhaupt an eine gewisse Länge und Ausführlichkeit der Gedankengänge gewöhnen. Abrabanel ist nicht einfach Bibelkommentator. Was er uns daher auch in der Darlegung dieses Verses Dtn 14,1 bietet, ist mehr als blosse Exegese, hier liegt bereits der Entwurf einer Theologie der Gottessohnschaft Israels vor, wenn wir unter Theologie die denkerische Verarbeitung des Offenbarungsgutes verstehen wollen. Abrabanel entwickelt ausgehend vom erwähnten Bibelvers eine beinahe scholastisch anmutende Erörterung dessen, was Gottessohnschaft für Israel bedeutet, warum Israel überhaupt als Sohn des Herrn angesprochen werden könne und warum diese Ausdrucksweise gewählt

---

1 הנה ראה אדון הנביאים לתאר את ישראל בשם בנים לה׳. ולא בשם
אחד משמות הקורבה. מפני ה׳ בחינות שיבחנו הבנים בערך אל
אביהם והאבות בערך אל בניהם: הראשונה שהאב פועל את הבן
ומהוה אותו ומחדשו כי ע"כ נקרא בנים מלשון בנין לפי שהם
בנין אבותיהם. והבחינה הזאת תבחן בבורא יתברך אצל האומה
לפי שהוא הפועל אותם ויוצר הכל בבדיאתם. ובהוציאו אותם
ממצרים והוא אשר עשה בהם בנין שלם: והבחינה הב׳ לפי שהאב
נותן הצורה בעובר והאם נותנת בו החומר. כי כמו שבאדו
הטבעיים הצורה תתייחס אל הזכר. והחומר אל הנקבה. וכן הש"י
נתן אל ישראל הצורה והשלמות הנפשיי במתן תורתו: והבחינה
הג׳ לפי שהאב מיטיב את בנו בלמדו אותו תורה ובחנכו אותו.
וכן היה הש"י שהטיב לישראל וצוה אותם במצות המילה להרחיקם
מהתאוות הגשמיות ולמדם תורה ומצות ע"י נביאיו. כמו שכתוב
... וכל בניך למודי ה׳. וחנכם במצות אשר נתן לפניהם כאב
את בן ירצה: והבחינה הד׳ שהאב מזכה את בנו בנכסיו. והוא
היורש אותו מבין שאר הקרובים. וכן היה הש"י מזכה את ישראל
בנכסיו וטובותיו את בעה"ז בירושת הארץ הנבחרת צבי היא לכל
הארצות ואם בעה"ב בהתענגם מזיו כבודו: והבחינה הה׳ מפאת
הכבוד והמורא אשר יש לבן אצל אביו וכמו שאמר ... כבד את
אביך ואת אמך ... איש אמו ואביו תיראו וכן ישראל חייבים
בכבוד ובמורא לאביהם שבשמים ועליו התרעם הנביא ... אם אב
אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי. ומשה רבינו אמר
בשירת האזינו ברמזו לבחינות האלה הלא הוא אביך קנך הוא עשך
ויכוננך. הנה מכל אלה ה׳ הבחי׳ ראה אדון הנביאים להמשיל
הש"י לישראל בתואר אב באמרו בנים אתם לה׳ אלהיכם. ואמר כ"ז
להגיד כי כאשר ישמור האדם דיני בית הבחירה והעבודות כמו
שצווה ולא יתפתה לשום אדם. ויהיה איש אמונים עם הש"י. הנה

wurde. Abrabanel nimmt also den Bibelvers zum Anlass seiner eigenen Erörterungen[1]. Dabei geht er "phänomenologisch" vor: Er liest am menschlichen Vater-Sohn-Verhältnis ab, was für das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Israel gilt; er leitet vom menschlichen Verhältnis das ab, was dem transzendenten Verhältnis entspricht. So bringt er fünf Gesichtspunkte oder Beweggründe ins Spiel: einen sprachlich-logischen Gesichtspunkt, einen philosophisch-naturwissenschaftlichen, einen pädagogischen, einen rechtlichen und schliesslich noch einen verhaltensethischen Gesichtspunkt.

Die Gottessohnschaft Israels hat für Abrabanel kurz formuliert folgenden Inhalt: Israel wurde von Gott aus Aegypten befreit, erhielt die Tora, wird durch die verschiedenen Gebote, insbesondere durch die Beschneidung ständig unterwiesen und zur Reife geführt, erhält Anteil an Gottes Gütern und soll nun Gott dementsprechend in Dankbarkeit und Ehrerbietung begegnen.

Abrabanel bringt hier - wohl in einer für seine Zeit modern anmutenden Sprache - Gesichtspunkte zur Geltung, die wir gewiss alle in irgendeiner Form in der jüdischen Traditionsliteratur finden können. Dabei stellen wir auch bei ihm fest, dass das Wesen von Israels Gottessohnschaft entsprechend seiner Darstellung ganz auf der Ebene des Vergleiches liegt. Was die Israeliten zu Söhnen des Herrn macht, ist nichts anderes als das Verhalten Gottes, das dem Verhalten eines menschlichen Vaters entspricht. Ander-

---

אז יחשב לו לבן:
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים, קל"ב, Sp. 2 - קל"ג, Sp. 1.

1 SEGAL, אברבנאל 266, charakterisiert Abrabanel trefflich:
כבר אמרתי למעלה שרי"א איננו נוהג כדרך הפרשנים לשעבד את
דבריו לצרכי הכתוב המפורש, אלא הוא נוהג כדרך הדרשנים
ועושה מהכתוב חומר לצרכי דרושיו הפרשניים.

seits muss die Haltung Israels zu Gott in einem entsprechenden Verhältnis, im Verhältnis eines Sohnes zu seinem Vater, stehen. Nur mit diesen verschiedenen Vergleichsmöglichkeiten aus den zwischenmenschlichen Bezügen kann Abrabanel die Frage beantworten, warum Dtn 14,1 von den Söhnen des Herrn sprechen kann.

3.1o Ergebnisse

Ausgangspunkt für die Textinterpretation von Dtn 14,1 bei den meisten angeführten Autoren ist die Verknüpfung von gottessohnschaftlichem Bezug und Totenkult: Die Tatsache der Gottessohnschaft Israels hat ihre Bedeutung für das Verhalten der Israeliten angesichts des Todesgeheimnisses. Die ursprüngliche biblische Darstellung bleibt diesbezüglich gut bewahrt[1]. Damit hebt sich die Interpretationsart dieser Exegeten zum Teil erheblich vom Midraš und seiner sehr freien Beanspruchung von Dtn 14,1 ab. Die Schrift wird mehr gedeutet als ausgewertet.

Nach dem inhaltlichen Gesichtspunkt hin lässt sich von einer dreifachen Verarbeitung der gottessohnschaftlichen Idee sprechen: Gottessohnschaft hat kultische Bedeutung. Die Israeliten gehören als Söhne Gott an, sie nehmen an Gottes Heiligkeit teil und sind daher zu einer entsprechenden, die Heiligkeit, das heisst hier die Gottessohnschaft bezeugenden und bewahrenden Haltung verpflichtet. Der Totenkult bietet einen besonderen Anlass, diese Haltung zu bezeugen (Raši, Ramban, Mošab Zeqenim, gewissermassen auch Aharon ben Elija). Gottessohnschaft hat fiduziale Bedeutung. Die Israeliten als Söhne des Herrn können in der schwersten menschlichen Not aufgrund ihres Verhältnisses zu Gott Vertrauen und Zuversicht haben. Selbst im konkreten Fall des Todes lässt sich Gottes Liebe und Besorgnis

---

1 Vgl. Anm 1 S. 3o.

nicht in Frage stellen. Israels Gottessohnschaft ist so der Grund einer grösseren Hoffnung, die sich auf den Vater im Himmel bezieht (Ibn ʿEzra, Ralbag). Gottessohnschaft hat daher auch transzendente Bedeutung. Durch die Gottessohnschaft kommt Israel in eine höhere Ordnung zu stehen. Wir können das die Ordnung der grossen Familie Gottes nennen. Der Vater dieser Familie - Gott - ist unvergänglich. Wenn daher die irdische Familie aufgelöst wird, wenn der irdische Vater stirbt, weiss sich der Israelite in der grossen Familie Gottes geborgen, weiss er sich als Sohn des unvergänglichen Vaters. Diese unverlierbare Beziehung zu Gott findet schliesslich ihren Ausdruck auch in der Art, wie ein Israelite den Tod eines Nahestehenden aufnimmt (Bekhor Šor, Hizquni, Daʿat Zeqenim, Hadar Zeqenim, Aharon ben Joseph).

Abrabanel muss hier eigens erwähnt werden, weil er über das Gesagte hinaus Dtn 14,1 dazu verwertet, Israels Gottessohnschaft ganz allgemein auf ihre Bedeutung hin zu prüfen und sie im Vergleich mit der menschlichen Vater-Sohn-Beziehung gewissermassen philosophisch zu begründen. Damit durchbricht er selbstverständlich die eng an den Bibeltext anschliessende Darstellungsweise seiner Vorgänger. Er bietet uns in einem gewissen Sinn eine Neuauflage der midrašartigen Ausbeute der Heiligen Schrift.

Dtn 14,1 erhält nun bei den meisten Auslegern eine vergleichende Darstellung, indem vom Verhalten der Söhne des Herrn gegenüber dem Verhalten anderer die Rede ist. Darin zeigt sich meines Erachtens die gegenwartsbezogene Dimension dieser exegetischen Arbeit. Das Verhalten der Juden wird dem Verhalten der Heiden d.h. der Christen gegenübergestellt. Diese Heiden sind nicht Söhne Gottes, jedenfalls nicht nach der Darstellung von Dtn 14,1. Sie müssen daher angesichts des Todes in Verzweiflung geraten, da ihre Beziehung zu Gott nicht dieselbe ist wie die Beziehung der

Israeliten. Von daher lassen sich auch ihre Trauerbräuche verstehen. In diesem Hinweis ist Israels Anspruch enthalten, allein die Fülle des gottessohnschaftlichen Verhältnisses zu besitzen. Gottessohnschaft verwirklicht sich entschieden und vollkommen im auserwählten Volk[1].

---

1 Was zum Beispiel BAECK, Wesen des Judentums 66, diesbezüglich bemerkt,ist dagegen wohlwollend und konziliant: "Wenn Israel als Träger der Religion der 'erstgeborene Sohn Gottes' ist, so ist damit gesagt, dass alle Völker Gottes Kinder sind, dass sie in der Liebe zu ihm und in dem Gehorsam gegen sein Gebot mit Israel geeint sein sollen; das Band der religiösen Bestimmung verknüpft alle Menschen." Vgl. weiter a.a.O. 9o, 166, 212.



III

S O E H N E   O D E R   N I C H T - S O E H N E ?

(Dtn 32,5)



Dtn 32,5 gehört zu den cruces der Heiligen Schrift. Das zeigt sich den auch in der mittelalterlichen rabbinischen Exegese und darauf macht uns bereits der Titel aufmerksam: Spricht der Text von Söhnen oder spricht er von solchen,die nicht Söhne sind? Beide Interpretationen kommen vor.

1. Masoretischer Text und Targumim

TM שחת לו לא בניו מומם ...

TO חבילו להון לא ליה בניא דפלחו לטעותא ...

TPsJ חבילו עובדיהון טביא בניא חביביא אשתכח מומא בהון ...

FrgmT חבילו בניא עובדיהון ולא קומוי חבלון אלא להון ועל די חבלו מומא איתיהב בהון ...

Dass der hebräische Text auch diesen Uebersetzungen Schwierigkeiten bereitet hat, geht aus ihren Bearbeitungen deutlich hervor. Der Urtext wird daher stark paraphrasiert. In allen drei Uebersetzungen ist im affirmativen Sinn von Söhnen die Rede. TPsJ enthält die verneinende Partikel überhaupt nicht mehr. Hier ist überdies von den geliebten Söhnen die Rede wie Dtn 14,1 und bei Rabbi ʿAqiba[1]. In keinem Targum werden "seine Söhne" erwähnt. Durchwegs heisst es "Söhne", wobei der status emphaticus in etwa das Possessivpronomen ersetzt.

---

1 Zu Dtn 14,1 vgl. S. 83, zum Ausspruch des Rabbi ʿAqiba vgl. S. 96-97.

2. Jüdische Traditionsliteratur

Dtn 32,5 hat in der jüdischen Traditionsliteratur im Bezug auf das Thema Gottessohnschaft keine breite Verwendung gefunden. Hier sind vor allem zwei Stellen namhaft zu machen:

- SiphDtn האזינו, ש"ח

"Obwohl (die Israeliten) voller Fehler sind, werden sie dennoch Söhne genannt (קרוים בנים), wie es heisst: Es konnte ihm nicht schaden der Fehler seiner Söhne (vgl. Dtn 32,5). Worte des Rabbi Meir."[1]

Diese Aussage muss im Zusammenhang mit der Diskussion zwischen Rabbi Jehuda und Rabbi Meir bQid 36a[2] gelesen werden. Die mildere Auslegung des Rabbi Meir, die unterstreicht, dass Israel in jeder Lage Sohn Gottes ist, wird auf die Stelle Dtn 32,5 übertragen. Nach dieser Darstellung spricht der Text hier wirklich von Söhnen.

- ŠemR תשא, מ"ב, א'

"Der Herr sprach zu Mose: Geh, steig hinab (Ex 32,7): Rabbi Tanḥuma bar Abba begann: Wie Wolken, Wind und doch kein Regen (Spr 25,14). Durch Langmut wird ein Vorgesetzter überredet (Spr 25,15). Womit soll man jenen vergleichen, der sagt, er gebe seinem Freund ein Geschenk und es nicht gibt? Mit den Wolken und dem Wind und den Blitzen,

---

1 Ausg. FRIEDMANN קל"ג, a; Parallelstelle Jalq האזינו, תתקמ"ב, Ausg. Warschau 672, Sp. 1. Vgl. auch BatMidr II, קט"ו. In MidrTann, Ausg. HOFFMANN 188 werden die Meinungen der beiden Rabbiner anscheinend miteinander verwechselt, vgl. a.a.O. Anm. ה.

2 Vgl. S. 85-86.

die kommen, ohne dass Regen fällt. So war die Generation der Wüste. Als sie am Sinai standen, zählten sie 600000 ältere und ebenso viele junge Männer, Jünglinge und Frauen. Als sie an den Sinai traten und die Königsherrschaft des Heiligen, er sei gepriesen, annahmen und alle einstimmig erklärten: Alles, was der Herr gesprochen hat, wollen wir gerne befolgen (Ex 24,7); wahrhaftig eine Stimme, die wirklich eine Stimme war. Als sie aber in die Wüste kamen, übertraten sie alles und brachten ihr Handeln zu Schaden. Wie der Heilige, er sei gepriesen, das sah, sprach er zu Mose: Geh, steig hinab, denn dein Volk richtet Schaden an (Ex 32,7). Unter 'Schaden anrichten' ist nichts anderes zu verstehen als 'sie brachten ihr Handeln zu Schaden', wie es heisst: Schadete ihm - nicht seine Söhne - ihr Fehler (Dtn 32,5)."[1]

Dtn 32,5 wird hier nur zur Erklärung beigezogen, hat also zweitrangige Bedeutung. Als Vergleichspunkt dient das Verb 'schaden'. Für unsere Thematik lässt sich dabei nicht viel herausgewinnen.

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 139, Sp. 1 - Sp. 2.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq (Raši), 1o4o-11o5

"Schadete ihm, und so weiter: Dem Targum entsprechend: Sie schadeten sich selbst nicht ihm. Seine Söhne, ihr Fehler: Sie waren seine Söhne, der Schaden aber, mit dem sie sich schädigten, ist ihr (eigener) Fehler. Seine Söhne, ihr Fehler: Es war der Fehler seiner Söhne, nicht sein (nämlich Gottes) Fehler."[1]

Raši ist recht knapp, so knapp, dass man ihn missverstehen könnte. Deshalb müssen wir uns seinen Gedankengang etwas zurecht legen. Zuerst fragt er nach dem Objekt des Schadens, also wen der Schfttext mit 'ihm' bezeichnet. Die Antwort wird mit der targumischen Uebersetzung gegeben, wonach 'ihm' als Reflexivhinweis verstanden wird, sich also auf den Schädigenden selbst bezieht[2]. Die Negation 'nicht' fasst er wohl präzisierend als verneinenden Hinweis auf, Israel könnte durch sein Verhalten Gott in keiner Weise schaden[3]. Im Hintergrund dieser sehr spitzfindigen Exe-

---

1 שחת לו וגו׳. כתרגומו חבילו להון לא ליה: בניו מומם. בניו היו והשחתה שהשחיתו היא מומם: בניו מומם. מומם של בניו היה ולא מומו: Pentateuchkommentar, Ausg. BERLINER 4o9.

2 Das Targum steht bei den jüdischen Lehrern des Mittelalters in sehr hohem Ansehen; vgl. LEVEY, S.H., The Date of Targum Jonathan to the Prophets, in: VT 21 (1971) 186 bis 196, vgl. 186-187: "It is to be expected that the Aramaic rendering of the Biblical text, which made the divine revelation intelligible to the average worshipper, should be regarded with reverence and affection, and should even assume an oracular significance almost on a par with the Hebrew Bible itself. And since the Targum was an integral part of the Torah sheb'al peh, its origin would be attributed, together with the rest of the oral tradition, to the revelation at Sinai." LEVEY verweist dabei auf Raši (Kid. 49a, Hare zeh meḥaref).

3 Vgl. zu dieser Stelle auch die Anmerkungen in Pentateuque, Ausg. MUNK V, 29o, Anm. 4: "Quant au mot שחת, ce peut être

gese steht das Dogma der unantastbaren, transzendenten Seinsweise Gottes.

In einem zweiten Schritt versucht er eine Brücke zwischen Israels gottessohnschaftlichem Anspruch und seinem fehlerhaften Sein zu schlagen. Söhne Gottes können doch keinen Fehler an sich tragen. Das ist ein Widerspruch in sich. Darauf antwortet Raši: Söhne Gottes, das waren sie. Ihrer Herkunft nach stehen sie in dieser Beziehung zu Gott. Von daher ist ein Fehler unmöglich, er hat mit ihrer Herkunft nichts zu tun. Er kommt von ihnen, nachträglich, aus eigenem Verschulden.

In einem dritten Schritt unterstreicht Raši noch einmal das eigene Verschulden Israels und lehnt damit jede Ursächlichkeit vonseiten Gottes ab. Gott hat nicht nur eine transzendente Seinsweise, dem entspricht auch seine Handlungsweise. Es kann Gott nichts Nachteiliges zugefügt werden, aber von ihm selbst ist auch nichts Nachteiliges zu erwarten.

Raši spricht in diesem Zusammenhang also deutlich von "Söhnen", das heisst, er trennt zwischen der Negationspartikel und dem Ausdruck Söhne[1]. Im Gefolge der targumischen

---

un verbe, employé au singulier collectif, puisqu'il a pour sujet un peuple (une collection d'individus); ce peut être aussi un substantif de la forme שָׁלֵם et דָּבָר (cf. Rachi sur XXXII, 35). Sa traduction dans le Targoum חבילו peut, elle aussi, être interprétée comme un nom avec le suffixe du type de noms araméens dont Rachi luimême parle dans son commentaire sur Gen. XXVIII, 17, où sa citation de שכלתנו comme un nom de ce type pourrait se référer à Daniel, V, 11."

1 Die editio princeps erweitert dazu - wohl widersprüchlich und deshalb als späteren Zusatz - : <u>Schadete ihm</u>: Sich selbst, da es (Israel) Götzen diente, Blutschande beging und Blut vergoss. Ihr Fehler ist es dabei, dass sie 'nicht seine Söhne' genannt werden."
שחת לו עצמו שעבד עבודה זרה וגלה עריות ושפך דמים ומה מומם בכך שנקראו לא בניו.

Uebersetzung versteht Raši Dtn 32,5 als ein Zeugnis für Israels Gottessohnschaft, auch wenn diese Gottessohnschaft in gewisser Hinsicht in Mitleidenschaft gezogen wurde.

3.2 Rabbi Šemuel ben Meir (Rašbam), um 1080 - um 1158

Rašbam steht auf derselben Linie wie Raši, auch er sieht in Dtn 32,5 ein Zeugnis für Israels Gottessohnschaft. Was er sagt, ergänzt die knappen Hinweise Rašis: "Schadete ihm: Israel hat sich selbst geschadet, wie geschrieben steht: Es hat dir, Israel, geschadet, gegen mich, gegen deine Hilfe (zu sein) (Hos 13,9). Es hat sich selbst den Schaden verursacht. Nicht: Das heisst so viel wie nicht einem anderen. Seine Söhne, ihr Fehler: Der Ausdruck 'ihr Fehler' wiederholt den Ausdruck 'Israel hat geschadet'. Sie sind wohl seine Söhne, nämlich des Heiligen, er sei gepriesen, und haben sich selbst einen Fehler zugefügt, wie geschrieben steht: Ein Schaden haftet ihnen an, ein Fehler ist an ihnen (Lev 22,25)."[1]

Wie Raši will auch Rašbam die Heiligkeit Gottes nicht antasten. Er bezeichnet daher Israel als Subjekt und Objekt des Schadens. Die Negation schliesst ein anderes Objekt aus[2]. Als Söhne haben sich die Israeliten aus eigener Schuld Schaden zugefügt, und dieser Schaden, dieser Fehler, macht sie für den Umgang mit Gott unfähig, sie sind kul-

---

1 שחת לו. שחת ישראל לעצמו כדכת׳ שיחתך ישראל כי בי בעזרך. הוא גרם לעצמו השחתה: לא. כלומר ולא אחר: בניו מומם. מומם הוא כפל לשון של שחת ישראל. בניו של הק׳ב׳ה׳ הם עשו מום בעצמם, כדכת׳ כי משחתם בהם מום בם:
Pentateuch-Commentar, Ausg. ROSIN 226; zum Zitat Hos 13,9 vgl. Leqaḥ Ṭob, Ausg. BUBER II, 5, 111.

2 Vgl. dazu Pentateuch-Commentar, a.a.O. Anm. 7:
נראה דעתו שתיבת לא לשון קצר הוא וצריך להוסיף במחשבה תיבת אחר.

tisch unrein. Das müssen wir aus Lev 22,25 schliessen. Rašbam wird diesen Text aus diesem Grund hier zitieren.

Es sei zum Schluss noch darauf hingewiesen, dass die Auslegung von Rašbam dem masoretischen Schrifttext und dessen Interpunktion die beste Erklärung gibt.

3.3 Abraham Ibn ʿEzra, 1092-1167

Ibn ʿEzra geht nun einen etwas anderen Weg als die eben erwähnten Interpreten. Wir lesen bei ihm: "Nicht seine Söhne:Das sind jene, die gesagt haben, sie wären nicht seine Söhne, und so heisst es: Söhne ohne Treue (Dtn 32,20). Das bedeutet, dass sie nicht bekannt haben, (Gott) habe sie erschaffen. Wenn sie es mit dem Mund bakannt haben, haben sie es doch nicht mit dem Herzen bekannt, ein Beweis, dass sie den Herrn nicht gefürchtet haben. Das Lamed in 'לו' erfüllt nun eine doppelte Aufgabe und hat auch für das Wort 'מומם' Geltung[1] und zwar im Sinne von 'wegen ihrem Fehler', der darin besteht, dass sie eine verdrehte und hinterlistige Generation (Dtn 32,5) sind. 'Und hinterlistig' ist entsprechend der Wendung 'grosse Hinterlist' (Gen 30 Vers 8) 'verstärkt und gesteigert in seiner Verdrehtheit'. Es gibt solche, die behaupten, 'schadete ihm' bedeute soviel wie 'schadeten ihnen (sich)' im Sinne von 'gegen ihre (eigene) Person'. Verwundere dich nicht, weil dieser Ausdruck in der Einzahl steht. Das ist ein Sprachgebrauch. Ist dir der Satz nicht aufgefallen: Erinnere dich an die Tage der Vorzeit, bedenkt die Jahre einer Generation zur andern (Dtn 32,7)? Meiner Ansicht nach lautet hier die

---

1 Wörtlich lautet der Satz: "Das Lamed dient für sich und für ein anderes." Das Lamed erfüllt demnach seine Aufgabe nicht nur dort, wo es steht, nämlich bei 'לו', sondern ist in unserem Fall auch zu 'מומם' hinzuzudenken, hat also eine doppelte Funktion; vgl. dazu PRIJS, Grammatikalische Terminologie 142 (unter שרת b).

richtige Lösung 'schadete dem Herrn' im Sinne des Schadens an den festen Weisungen des Herrn und an den Verordnungen, die er erlassen hat. So könnte man umschreiben: Schadete ihm eine verdrehte Generation, sie, die nicht seine Söhne sind, und das ist ihr Fehler. Der Beweis, dass es sich so verhält, ist die Erklärung, die hernach folgt: Vergilst du dem Herrn in dieser Weise (Dtn 32,6)?"[1]

Nach Ibn ʿEzra wird hier die Gottessohnschaft jener in Frage gestellt, die ihre eigenen Lebensbedingungen, die Verankerung in Gott, verkannt haben. So schadet das Volk seinem Herrn, das heisst, es vergeht sich gegen ihn. Die doppelte Aufgabe des Lamed ermöglicht einerseits den Objektbezug des Schadens auf Gott hin, anderseits kommt dadurch die reflexive Auswirkung dieses Schadens zur Geltung. Ibn ʿEzra kann danach לו als Dativpronomen mit Bezug auf Gott stehen lassen, führt aber zur theologischen Entlastung bei, damit wären die Gebote und Verordnungen Gottes gemeint. Gott wird also nur in seinen Forderungen nicht in seiner eigenen Person betroffen. So lässt sich die Unantastbarkeit und Transzendenz Gottes aufrechterhalten. Indem sich nun das Volk seinem Gott gegenüber so verhält, versetzt es sich in das Gegenteil des sohnschaftlichen Standes, sie werden Nicht-Söhne, und das ist für sie ein Fehler, ein Zustand, der sie an ihrem eigentlichen und vollen Sein hindert. Das ist das Ergebnis eines mangelhaften Bekenntnisses zu Gott. Die Gottessohnschaft ist aus

---

1 לא בניו. אלה שאמרו שאינם בניו וכן בנים לא אמון בם. והטעם שלא יודו שהוא בראם ואם יודו בפה לא יודו בלב והעד שלא יראו מהשם. ולמ"ד לו משרת עצמו ואחר עמו והוא למומם והטעם בעבור מומם שהוא דור עקש ופתלתל. ופתלתל מתחזק ומתנצח בעקשותו וכן נפתולי אלהים. י"א כי טעם שחת לו כמו שחתו להם והטעם לנפש׳ ולא תתמה בעבור שהמלה לשון יחיד כי כן משפט הל׳ הלא תראת זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור והנכון בעיני שהוא כן שחת לשם והטעם השחתת דרכי השם שנטועים והחקים שצוה כאילו אמר שחת לו דור עקש שהם לא בניו וזהו

dieser Sicht stark mit dem Bekenntnis verbunden.

3.4 Joseph Bekhor Šor, um 114o-121o

Bekhor Šor bietet zwei Möglichkeiten für eine Interpretation an. Subjekt des Schadens ist entweder Gott, Gott als der strafende, der Israel ins Exil führt. Gott hat das aber nicht von sich aus getan, er wurde dazu veranlasst. In der zweiten Möglichkeit ist Israel Subjekt: Israel hat seinen Wandel verdorben und sich so selbst geschadet. Der angerichtete Schaden trifft aber nicht Gott sondern seine Söhne. Auch hier werden die Aussagen über die Gottessohnschaft positiv gesehen. Bekhor Šor folgt diesbezüglich Raši und Rašbam: "Schadete ihm nicht: Wenn er (Gott) Israel Schaden zugefügt und sie ins Exil geführt hat, dann 'nicht ihm', das heisst, nicht mit eigenem Wissen und Willen, wie איננו entsprechend (dem Bibelvers): Denn nur ungern hat er die Menschen gebeugt und betrübt (Klgl 3,33). Seine Söhne, ihr Fehler: Seine Söhne haben sich selbst ihren Fehler verursacht. Eine verkehrte und hinterlistige Generation: Weil sie eine verkehrte und hinterlistige Generation sind, kam das über sie. Man kann auch erklären: Schadete ihm nicht: Der Schaden, den sie anrichteten, indem sie ihren Wandel zu Schaden brachten, trifft nicht ihn (Gott), denn dadurch ist er in keiner Weise in Mitleidenschaft gezogen worden. Aber für seine Söhne ist es ein Fehler."[1]

מומם והעד כי כן פירושו הבא אחריו והוא הלה׳ תגמלו זאת ...

Pentateuchkommentar, SHULSINGER V, 388.

1 שחת לו לא אם שיחת את ישראל והגלם לו לא: כלומר מדעתו ומרצונו לא. כלומר: "איננו" כמו ... כי לא ענה מלבו ויגה איש. בניו מומם: בניו גרמו להם מומם, דור עקש ופתלתול: מפני שהם דור עקש ופתלתול בא (זאת) להם. ויש לפרש: "שחת

3.5 Rabbi Moše ben Nahman (Ramban), 1195-127o

Was wir bis anhin feststellen konnten, wird von den folgenden Exegeten nicht wesentlich überboten. Im allgemeinen bleibt die Lösung von Ibn ʿEzra ausschlaggebend: Es handelt sich in Dtn 32,5 um Nicht-Söhne.

Wenn wir nun doch noch einige weitere Werke einsehen, dann weil sich darin viele wertvolle Angaben zum Verständnis der Nicht-Söhne finden. Ramban seinerseits stellt dieser negativen Wendung die positive entgegen und deutet damit wohl auf Hos 2,1. Dann greift er Hos 2,25 auf und versucht damit den Ausdruck Nicht-Söhne grammatisch mit Vorkommnissen gleicher Konstruktion, wo לא auch in attibutiver Verbindung vorkommt, zu erklären: "(Die Schrift) hat sie 'nicht seine Söhne' genannt, wie sie sie zur Zeit des Wohlwollens 'seine Söhne' nennt. Sie hat weiter gesagt, sie wären eine verdrehte und hinterlistige Generation; denn das Verkehrte ist das Gegenteil des Geraden entsprechend der Aussage, die lautet: Sie verkehren alles Gerade (Mich 3,9). Das Hinterlistige ist das Gegenteil des Gerechten, nachdem es als gerecht und gerade galt. Die Volksangehörigen in dieser gegenteiligen Lage sind nicht seine Söhne ... Der Sinn von 'nicht seine Söhne' entspricht (dem Schriftvers): Ich habe zum 'nicht mein Volk' gesagt, mein Volk bist du (Hos 2,25). Ebenso: Mit Nicht-Göttern haben sie mich gereizt (Dtn 32,21), durch einen, der kein Gott ist. Sie haben bei solchen geschworen, die nicht Gott sind (Jer 5,7)."[1]

לו לא" ההשחתה שהם עושים, שהם משחיתים דרכם אינה שלו,
שאינו נפסד בכך כלום, אלא לבניו הוא מום.
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, ע"ב, Sp. 2.

1 וקראם לא בניו, כאשר יקראם בניו בעת רצון. ואמר כי הם דור
עקש ופתלתול, כי העקשות הפך היושר, כענין שנאמר ואת כל
הישרה יעקשו, והפתלתל הפך הצדיק ואחרי שהוא צדיק וישר והעם
בהפך מזה אינם בניו ... וטעם לא בניו, כמו ואמרתי ללא עמי
עמי אתה, וכן הם קנאוני בלא אל, במי שאיננו אל, וישבעו

3.6 Pentateuchkommentar Da'at Zeqenim, 2. Hälfte 13. Jh.

Die Verweise auf den Propheten Hosea im Zusammenhang mit der Interpretation von Dtn 32,5 werden immer gezielter. Im Da'at Zeqenim wird uns die Meinung des Rabbi Moše aus Pontoise mitgeteilt[1]. Er wagt es, die Nicht-Söhne mit den Söhnen, die aus einem ehebrecherischen Verhältnis hervorgehen (Hos 2,6), gleichzuschalten. Seine Darstellung übt dabei Kritik am targumischen Text und verdient daher schon Aufmerksamkeit: "So übersetzt das Targum Onkelos: Sie schadeten sich selbst, nicht ihm, und so weiter. Nach einem Einwand des Rabbi Moše aus Pontoise müsste die Schrift (sollte das Targum recht haben) in der Wendung 'schadete ihm' zuerst ein Aleph, dann ein Waw schreiben[2]. Daher (gibt er) folgende Erklärung des Verses: Ein Fehler ist es für sie, dass der Heilige, er sei gepriesen, von ihnen sagt, sie seien nicht seine Söhne, weil sie sich versündigt haben. Deshalb hat Hosea gesagt: Denn sie ist

---

בלא אלהים ...

Pentateuchkommentar, Ausg. SCHEWEL II, תפ"ה; vgl. auch die editio princeps. Sie weicht in Einzelheiten vom zitierten Text ab. Den bedeutendsten Unterschied stellen wir gleich am Anfang fest. Statt וקראם לא בניו heisst es וקראם לו בניו. Wir halten die Wiedergabe bei SCHEWEL für ursprünglich.
Die Darstellung des Ḥizquni, Ausg. Cremona צ"ד, b, Sp. 1 (SHULSINGER VI, 188, Sp. 1) entspricht im allgemeinen den Angaben bei Bekhor Šor und Ramban.

1 Rabbi Moše ben Abraham aus Pontoise hat im 12. Jahrhundert gelebt. Er war Schüler des Ja'aqob Tam; vgl. BROYDE, I., Artikel Moses Ben Abraham of Pontoise, in: JewEnc IX (1925) 62, Sp. 1.

2 Wir hätten dann die Wortfolge לא לו.

nicht meine Frau (Hos 2,4), und sie sind nicht meine Söhne; denn Ehebruchskinder sind sie (Hos 2,6)."[1]

3.7 Aharon ben Joseph ha-Rophe, um 1260 - um 1320

"Schadete: Israel sich selbst, so dass sie es nicht mehr verdienten, Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2,1) genannt zu werden sondern: verkehrte und hinterlistige Generation. Das ist ihr Fehler, dass sie nicht mehr Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2,1) heissen. Daher (lautet) die Freudenbotschaft: An der Stelle, da man ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk; wird man ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2,1)."[2]

Hier finden wir nun die unvermittelte Gegenüberstellung von Dtn 32,5 und Hos 2,1. Israel hat seine sohnschaftliche Beziehung zu Gott verwirkt, es wurde zum Gegenteil dessen, was Hos 2,1 sagt, wenn von den Söhnen des lebendigen Gottes die Rede ist. Hos 2,1 soll aber für die Zukunft Geltung haben und ist so Bestandteil einer frohen Botschaft, Verheissung für einen Neuanfang von Israels gottessohnschaftlicher Beziehung.

3.8 Rabbi Levi ben Geršom (Ralbag), 1288-1344

Auch Ralbag versteht Dtn 32,5 als Zeugnis für den Verlust der Gottessohnschaft. Für ihn drückt sich darin die

---

1 וכן תרגום אונקלוס חבילו להון לא ליה וגו׳ וקשיא לדב ר׳ משה מפונטריס"א דלפי זה הי׳ לו לכתוב שחת לא לו הראשון בא׳ והשני בוי"ו לכן פי׳ שחת לו לא בניו מומם מום שלהם הוי שהקב"ה אומר עליהם כי לא בניו הם כשחוטאין וכן אמר הושע כי היא לא אשתי והם לא בני כי בני זנונים המה:
SHULSINGER V, 389/391. Dieser Darstellung entsprechen weitgehend die Kommentare im Hadar Zeqenim (Tosaphot und Roš), Ausg. Livorno ע"ה, b (SHULSINGER VI).

2 שחת ישראל לעצמו עד שאין ראוי להם להאמר בני אל חי רק דור עקש ופתלתול. וזהו מומם שאינם נקראים בני אל חי: ולפיכך בבשורות והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי.
Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow דברים, כ"ט, b.

Tatsache aus, dass Israel nicht durch den Herrn ins Dasein tritt, seine Existenz nicht in Gott begründet: "Nicht seine Söhne: Das heisst, dass sie nicht aus dem Herrn, er sei gelobt, geboren und erneuert werden."[1]

3.9 Don Jiçḥaq Abrabanel, 1437-1508

In den sehr breit angelegten Ausführungen zu Dtn 32 kommt Abrabanel öfter auf Dtn 32,5 zu sprechen. Dabei rekapituliert er vor allem, was bis anhin festgestellt wurde. In einer ersten Stellungnahme konfrontiert er die Söhne mit den Nicht-Söhnen und erklärt den Uebergang von einem Stand zum andern mit dem Selbstverschulden des Volkes[2]. In einer weiteren Angabe stellt er Israel als Subjekt und Objekt des Schadens heraus, wobei sich der subjektive Teil im Fehler Israels konkretisiert.[3] Alsdann greift er jene Interpretation auf, die Gott als Objekt des Schadens sieht.[4] Schliesslich stellt er in der von ihm vertretenen Position heraus, dass Gott nicht das Ob-

---

1 לא בניו ר"ל שאינם נולדים ומתחדשים מהשם יתע׳.
Pentateuchkommentar, Ausg. Venedig II, רמ"ב , a, Sp. 1; vgl. a.a.O. רמ"ג , b, Sp. 1.
Hier sei noch auf den Kommentar von Aharon ben Elija verwiesen. Er wiederholt im allgemeinen das, was schon aus den angeführten Werken bekannt ist, vgl. Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow דברים , ל"ו , a.

2 ... שחת לו לא בניו מומם, רוצה לומר שהיה כל זה לפי ששחת העם הזה לעצמו, ובמקום שהיו בני אל נעשו לא בניו ...
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים , ש׳ , Sp. 1.

3 ... שהשחתת העם אינו מהשם יתברך כי אם מצדם וזהו שחת לו רוצה לומר לישראל שהם לא בניו, מה ששחת להם והביאם אל היותם לא בניו הוא מומם ...
Pentateuchkommentar a.a.O. Sp. 2.

4 ... הנה שחת השם והפסיד שמו הטוב והמהולל זה העם שהוא לא בניו מפאת מומם ...
Pentateuchkommentar a.a.O. , Sp. 1.

jekt des Schadens sein kann. Der Schaden trifft Israel, insofern Israel nicht mehr zu Söhnen gerechnet werden. Abrabanel versteht hier die Aussage auch als Verneinung der Sohnschaft: "(Die Schrift) hat gesagt: Israel hat sich geschadet, nicht Gott, er sei gepriesen; denn der Schaden trifft nicht ihn, er sei gepriesen. Vielmehr schaden sie sich selbst, da sie nicht mehr als Söhne anerkannt werden."[1]

3.10 Ergebnisse

Im Bezug auf unsere Thematik können wir zu Dtn 32,5 zwei Interpretationsarten unterscheiden. Die eine Richtung erkennt darin eine weitere Stelle, die Israels Gottessohnschaft positiv bezeugt (vor allem Raši, Rašbam und Bekhor Šor). Die andere Richtung sieht darin eine negative Aussage: Es handelt sich um Nicht-Söhne (Ibn ʿEzra, Ḥizquni teilweise, Daʿat Zeqenim teilweise, Aharon ben Joseph, Ralbag, Aharon ben Elija und Abrabanel).

Auch wenn wenig über den Inhalt dieser Gottessohnschaft nachgedacht wird, lässt sich doch herauslesen, dass Gottessohnschaft mit einer entsprechenden Verfassung und Handlungsweise verbunden erscheinen sollte. Wo diese Verfassung und Handlungsweise fehlt, geht Gottessohnschaft entweder verloren oder es entsteht doch ein Widerspruch zu ihr.

---

1 ... אמר שחת ישראל לו, לא להשם יתברך ואין השחתה אליו יתברך כי הם משחיתים בעצמם שלא יהיו בערך בנים ... Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים, ש"א, Sp. 2.

IV

S O E H N E   U N D   T O E C H T E R

(Dtn 32,19; Jes 43,6)

Innerhalb des rabbinischen Kanons finden wir zwei Stellen, die nicht nur von den Söhnen des Herrn sondern auch von seinen Töchtern sprechen: Dtn 32,19 und Jes 43,6. Nach exegetischem Befund liegt darin wohl eine Individualisierung des Themas Gottessohnschaft vor. Wir könnten auch von einer sprachlich-dichterischen Erweiterung oder von einer umfassenden Charakterisierung sprechen[1]. Welche Lösung geben nun die mittelalterlichen jüdischen Exegeten dieser Erscheinung?

1. Masoretischer Text und Targumim

1.1 Dtn 32,19

TM וירא יהוה וינאץ מכעס בניו ובנתיו:

TO וגלי קדם יוי ותקיף רוגזיה מדארגיזו קדמוהי בנין ובנן:

TPsJ וגלי קדם ה׳ והוה רגוז מן קדמוי מן דארגיזו קדמוי בניא חביביא דאתקרון על שמיה בנין ובנן:

FrgmT מן כעס דאכעיסו יתיה בניא חביביא דהוו חביבין עליה היך בנין והיך בנן:

1.2 Jes 43,6

TM אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי הביאי בני מרחוק ובנותי מקצה הארץ:

TJ אימר לצפונא איתא ולדרומא לא תעכיב איתו בנייא מרחיק וגלות עמי מסיפי ארעא:

---

1 Vgl. Anm. 3 S. 28.

1.3 Bemerkungen

TO spricht nur noch von "Söhnen und Töchtern" nicht mehr von "seinen Söhnen und Töchtern". TPsJ spricht erst von den "geliebten Söhnen" im status emphaticus[1] und fügt dann hinzu "die auf seinen Namen Söhne und Töchter genannt worden sind". Ebenso finden wir in FrgmT die "geliebten Söhne" - vielleicht übersetzen wir besser allgemein "Kinder" - und erläutert "die für ihn lieb gewesen sind wie Söhne und Töchter".

TJ übersetzt "meine Söhne" mit "Söhne" im status emphaticus. "Meine Töchter" wird ersetzt durch "die Verbannten meines Volkes".

Im ganzen stellen wir die deutliche Tendenz zur Umschreibung und Entschärfung fest. Der Grund dafür ist auch hier in der theologischen Entlastung all dessen zu suchen, was die Gottesidee zu anthropomorph ausschmücken könnte.

2. Jüdische Traditionsliteratur

2.1 Dtn 32,19

- SiphDtn האזינו, ש"כ

"Rabbi Meir sagte: Aus Zorn gegen seine Söhne und Töchter (Dtn 32,19): Diese Worte führen zu einem Schluss a-fortiori (קל וחומר). Wenn sie nämlich zur Zeit, da sie den Zorn Gottes erregen, Söhne genannt werden (קרוים בנים), wieviel mehr, wenn sie den Zorn Gottes nicht erregen."[2]

---

1 Zu den "geliebten Söhnen" vgl. S. 83, 96-97, 125, zum status emphaticus S. 125.

2 Ausg. FRIEDMANN קל"ז, a; Parallelstellen: MidrTann, Ausg. HOFFMANN 196; Jalq האזינו, תתקמ"ה, Ausg. Warschau 675, Sp. 1; vgl. auch den Leqaḥ Ṭob, Ausg. BUBER II, 5, 114.

Diese Aussage liegt ganz innerhalb des Denkhorizons des Rabbi Meir[1]. Für ihn bestätig sich auch hier Israels Gottessohnschaft als eine unverlierbare Eigenschaft. Auf die Unterscheidung von Söhnen und Töchtern geht er gar nicht ein.

- MidrTann

Der folgende Beleg liegt auf derselben Ebene wie der oben zitierte Text. Bezeichnenderweise ist auch hier Rabbi Meir der Sprecher: "Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1): Rabbi Meir sagte: Geliebt ist Israel, wenn sie den Willen des Allgegenwärtigen erfüllen. Auch wenn sie den Willen des Allgegenwärtigen nicht erfüllen, werden sie in der Tat Söhne genannt (קרואין בנים), wie es heisst: Der Herr hat es gesehen und vor Zorn seine Söhne und Töchter verachtet und gesagt: Ich will mein Gesicht vor ihnen verbergen (Dtn 32,19-2o)."[2]

2.2 Jes 43,6

- bMen 11oa

"Bringt her meine Söhne aus der Ferne und meine Töchter vom Rand der Erde (Jes 43,6): Bringt her meine Söhne aus der Ferne: Rabbi Ḥuna sagte: Das ist die Exilgemeinde von Babylon, die wie Söhne gesetzten Sinnes ist. Meine Töchter vom Rand der Erde: Das ist die Exilgemeinde der übrigen Erdteile, die wie Töchter nicht gesetzten Sinnes ist."[3]

---

1 Vgl. S. 85-86, 126.

2 Ausg. HOFFMANN 71.

3 Ausg. GOLDSCHMIDT VIII, 798; Parallelstellen: Jalq ישעיה, תנ"ב, Ausg. Warschau 795, Sp. 1; JalqMa ישעיה, Ausg. SPIRA 137.

Nach dieser Darstellung ist die Aufteilung in Söhne und Töchter mehr als eine äussere, belanglose Beschreibung. Darin wird etwas symbolhaft ausgedrückt. Der Sohn ist die Verkörperung des Männlichen und Gelassenen, die Tochter des Weiblichen und Aengstlichen. Die Gemeinde von Babylon stellt nun eine Gemeinde von Söhnen dar, weil sie gegenüber anderen Exilgemeinden von Verfolgungen mehr oder weniger verschont blieb. Dadurch waren dort die Angehörigen des jüdischen Volkes gelassener. Die übrigen Exilgemeinden standen dagegen mehr unter dem Eindruck der Unsicherheit und der ständigen Befeindung, so dass bei ihren Angehörigen die Angst vorherrschte[1]. Darin spiegelt sich die Situation des Judentums im 3. Jh. nach Christus, eine Zeit, in der das Ansehen Babyloniens wuchs[2].

2.3 Ergebnisse

Dtn 32,19 und Jes 43,6 spielen in der jüdischen Traditionsliteratur im Bezug auf das Thema der Gottessohnschaft Israels keine grössere Rolle. Für die Erklärung der Aufteilung in Söhne und Töchter finden sich nur bescheidene Hinweise. Darnach soll darin eine Verschiedenheit der inneren Verfasstheit der verschiedenen Exilgemeinden zum Ausdruck kommen.

---

1 Vgl. EPSTEIN, Talmud, Ḳodashim I, Menaḥoth 679, Anm. 5 (CASHDAN): "The Jews living in Babylon were for the most part less subject to persecution than their brethren in other lands." Anm. 6: "Woman's tranquil frame of mind is more readily disturbed by troubles than man's." WaR צו, ט׳, ו׳, Ausg. MARGULIES I, קפ"ד-קפ"ה, führen wir hier nicht an, weil darin Jes 43,6 mehr im Bezug auf die erste Vershälfte zitiert wird, was auch bei der Ausg. MARGULIES deutlich zur Geltung kommt. Bei Parallelstellen wird der Vers oft ganz angeführt, ohne dass freilich damit etwas am Sinn des Ausspruchs geändert würde.

2 Vgl. dazu AVI-YONAH, Zeitalter des Talmud, unter anderm 123-124.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šemuel ben Meir (Rašbam), um 1080 - um 1150

Rašbam gibt uns keinen ausgedehnten Kommentar zu Dtn 32,19. Er nimmt diese Stelle mit Dtn 32,20 zusammen und verweist uns alsdann auf Dtn 32,5, ohne auf Einzelheiten einzugehen: "Seine Söhne und seine Töchter; Söhne, in denen keine Treue ist (Dtn 32,20), wie es oben heisst: Seine Söhne, ihr Fehler (Dtn 32,5)."[1]

3.2 Abraham Ibn ʿEzra, 1092-1167

"Seine Söhne und seine Töchter: Männer und Frauen, denn auch die Frauen haben den Götzen geräuchert."[2]

Ibn ʿEzra sieht in der besonderen Nennung der Töchter des Herrn einen ausdrücklichen Hinweis der Heiligen Schrift, dass auch die Frauen am Götzendienst mitschuldig wurden. Die Frauen werden demnach gesondert als Töchter angeführt, damit die Gesamtheit Israels profilierter hervortritt und weil die Frauen innerhalb dieser Gesamtheit nicht einfach untätig waren sondern eine besondere Aktivität im Bezug auf den Götzendienst entwickelten.

Dem entspricht auch Ibn ʿEzras Kommentar zu Jes 43,6: "Ich sage zum Norden: Gib her, (nämlich) meine Söhne. Und zum Theman, der Süden. Er (Gott) sammelt sie (die Israeliten) nämlich von den vier Winkeln der Erde. (Meine Söhne) und meine Töchter: Männer und Frauen."[3]

Auch hier kommt nach der Darstellung von Ibn ʿEzra in der Nennung der Söhne und Töchter die Gesamtheit des

---

1 בניו ובנותיו, בנים לא אמון בם. כאמור למעלה בניו מומם:
Pentateuch-Commentar, Ausg. ROSIN 228.

2 בניו ובנותיו. אנשים ונשים כי גם ... קטרו לע"ג:
Pentateuchkommentar, SHULSINGER V, 401.

Volkes zur Geltung unter besonderer Berücksichtigung und daher auch besonderer Erwähnung der Frauen.

3.3 Rabbi David Qimḥi (Radaq), 116o-1235

Auch Radaq sieht in der Spezifizierung von Söhnen und Töchtern einen Hinweis auf Männer und Frauen. Darauf verweist er uns im Kommentar zu Jes 43,6. Die Töchter werden demnach ausdrücklich erwähnt, weil an ihnen, an den Frauen, ein besonderes, den Frauen entsprechendes, Heilszeichen Gottes geschehen soll: "Der Sinn von 'meine Söhne und Töchter': Männer und Frauen; denn er (Gott) wird die Frauen mit ihren Kindern behutsam führen, wie (der Prophet) gesagt hat: Die Mutterschafe leitet er sacht (Jes 4o,11)."[1]

3.4 Rabbi Moše ben Naḥman (Ramban), um 1195-127o

Wie Ibn ʿEzra spricht auch Ramban anlässlich der Interpretation von Dtn 32,19 von der Mitschuld der Frauen am Götzendienst. Dabei wird er recht ausführlich. Er geht von der Feststellung aus, es sei nicht üblich, dass die Schrift von Söhnen und Töchtern des Herrn spreche. Wenn das nun an dieser Stelle geschieht - das ist sein Schluss, der auch ganz der rabbinischen Hermeneutik entspricht - dann deshalb, weil die Schrift damit etwas hervorheben, etwas andeuten will nämlich die besondere Mitschuld der Frauen am Götzendienst:"Aus Zorn gegen seine Söhne und Töchter: Die Schrift hat hier die Töchter erwähnt, was nicht üblich ist, denn oben (Dtn 32,5) hat sie gesagt 'nicht seine Söhne'.

---

3 אומר לצפון תני, בני: ולתימן, ימין: והנה יקבצם מארבע כנפות הארץ: (בני), ובנותי, אנשים ונשים:
On Isaiah, Ausg. FRIEDLAENDER III, 73.

1 וטעם בני ובנותי האנשים והנשים כי ינהל לאט הנשים עם ילדיהם כמו שאמר עלות ינהל:
Jesajakommentar, Pardes ס"ד, a.

So erwähnt sie die Söhne, wobei die Töchter miteinbezogen werden[1]. Aber diese Stelle (Dtn 32,19) gehört zu den Andeutungen der Schrift, dass nämlich in der Generation der Zerstörung die Gottlosigkeit der Frauen und ihre Uebertretungen so gross waren, dass sie den Zorn (Gottes) heraufbeschwört haben. Denn sie haben sich dem Götzendienst im höchsten Ausmass angeschlossen, sie sind es sogar gewesen, die die Männer zum Götzendienst verführten, wie in den Schriften des Jeremia dargelegt wird: Da antworteten alle Männer, die wussten, dass ihre Frauen anderen Göttern Rauchopfer darbrachten, und alle Frauen, die dabeistanden, eine grosse (Menschen)-menge (Jer 44,15); sie waren es, die sich frech gegen den Propheten gewandt und ihm gesagt haben: Erfüllen wollen wir jedes Wort, das aus unserem Munde kam, um der Himmelkönigin Rauchopfer darzubringen (Jer 44,17). (Die Schrift) erklärt dort weiter: Ihr erzürnt mich durch die Werke eurer Hände, indem ihr fremden Göttern Rauchopfer darbringt (Jer 44,8). Und weiter (heisst es) dort: Habt ihr denn die Untaten eurer Väter, die Untaten der Könige von Juda, die Untaten seiner (sic!) Frauen, und eure Untaten und die Untaten eurer Frauen vergessen (Jer 44,9)? Bei Ezechiel hat es geheissen: Du wirst noch grössere Greuel sehen, die sie verüben. Dann brachte er mich an den Eingang des Tores des Hauses des Herrn ... und siehe, da sassen Frauen, die den Tammuz beweinten (Ez 8,13-14)."[2]

---

1 Vgl. bQid 35a, Ausg. GOLDSCHMIDT V, 816.

2 מכעס בניו ובנותיו. הזכיר הכתוב הבנות בכאן שלא כמנהג כאשר אמר למעלה לא בניו, וכן בכל מקום יזכיר הבנים, והבנות הן בכלל, אבל זה ברמיזותיו כי יהיה בדור החורבן רשע הנשים ופשעיהן גדול מאד שהכעיסו כי היו נצמדות לע"ג ביותר, והן שמפתות את האנשים לעבדה כאשר מפורש בדברי ירמיהו, ויענו כל האנשים היודעים כי מקטרות נשיהם לאלהים אחרים וכל הנשים העומדות קהל גדול, והן שהעיזו פניהם בנביא לאמר לו, עשה

Wir finden diese Darstellung auch bei Aharon ben Joseph[1], Aharon ben Elija[2] und Abrabanel. Erwähnenswert ist überdies der Gedanke Abrabanels, sie, die Israeliten, hätten Gott besonders dadurch erzürnt, da sie seine Söhne und Töchter sind, denn leichter gerate man in Zorn wegen der Widerspenstigkeit der eigenen Söhne und Töchter als über fremde Menschen[3].

3.5 Ergebnisse

Spricht die Heilige Schrift von den Söhnen und Töchtern des Herrn, handelt es sich nach den erwähnten Kommentatoren nicht um ein sprachliches Stilmittel. Damit wird auch nicht in erster Linie die Gesamtheit Israels bezeichnet. Diese Gesamtheit kommt nach rabbinischer Auffassung bereits im Wort "Söhne" voll zur Geltung. Der Ausdruck "Söhne und Töchter" ist vielmehr ein Hinweis auf den besonderen Anteil der Frauen beim Verlassen des guten Weges, aber auch auf den besonderen Anteil bei der Heilszusage Gottes.

נעשה את כל הדבר אשר יצא מפינו לקטר למלכת השמים, וכתוב
עוד שם מפורש להכעיסני במעשי ידיכם לקטר לאלהים אחרים,
וכתוב עוד שם השכחתם את רעות אבותיכם ואת רעות מלכי יהודה
ואת רעות נשיו ואת רעותיכם ואת דעות נשיכם, וביחזקאל נאמר
עוד תשוב תראה תועבות גדולות אשר המה עושים ויבא אותי אל
פתח שער בית ה׳ והנה שם הנשים יושבות מבכות את התמוז:

Pentateuchkommentar, Ausg. SCHEWEL II, תפ"ז.

1 Vgl. Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow דברים, ל׳, b.

2 Vgl. Pentateuchkommentar, Ausg. Goslow דברים, ל"ז, b.

3 ... ולכן נאצו השם יתעלה עם היותם בניו ובנותיו כי יותר
יקצוף האדם על בניו ובנותיו במרדם בו משיקצוף על הזרים ...
Pentateuchkommentar, Ausg. Jerusalem III, דברים, ש"ה, Sp. 2.

V

S O H N S C H A F T   I N   D E R   K R I S E

(Dtn 32,2o; Jes 1,2.4; 3o,1.9; Jer 3,14.19.22; 4,22)



In diesem Kapitel fassen wir mit Ausnahme von Dtn 32,5 und 32,19, die einer gesonderten Behandlung bedurften, jene Schriftstellen zusammen, in denen Israels sohnschaftliche Beziehung zu Gott als gestört erscheint. Es handelt sich um Dtn 32,2o; Jes 1,2.4; 3o,1.9; Jer 3,14.19.22; 4,22. Nicht allen diesen Stellen kommt weder in der Traditionsliteratur noch in der mittelalterlichen Exegese gleiches Gewicht zu. Einige werden in den einzelnen Werken übergangen. Im allgemeinen sind sie für die Auswertung der gottessohnschaftlichen Idee wenig ergiebig.

1. Masoretischer Text und Targumim

1.1 Dtn 32,2o

TM ... בנים לא אמן בם:

TO ... בניא דלית בהון הימנו:

TPsJ ... בניא דלית בהון הימנותא:

1.2 Jes 1,2.4

TM ... כי יהוה דבר בנים גדלתי ורוממתי ...

TJ ... ארי יוי מליל עמי בית ישראל קריתי להון בנין חביבתינון ויקרתנון ...

TM הוי גוי חטא ... בנים משחיתים ...

TJ ... ואתאמר להון בנין חביבין וחבילו אורחתהון ...

1.3 Jes 3o,1.9

TM הוי בנים סוררים ...

TJ י בניא מרודיא ...

TM כי עם מרי הוא בנים כחשים בנים לא אבו שמוע תורת יהוה:

TJ ארי עם סרבן אנון בניא כדביא בניא דלא אבו לקבלא אולפן אוריתא דיוי:

1.4 Jer 3,14.19.22

TM שובו בנים שובבים ...

TJ תובו בניא דמתחסנין למתב ...

TM ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים...

TJ ואנא אמרית איכדין אצלחינך בבניא ...

TM שובו בנים שובבים ...

TJ תובו בניא דמתחסנין למתב ...

1.5 Jer 4,22

TM ... בנים סכלים המה ...

TJ ... בנין טפשין אנון ...

1.6 Bemerkungen

Die Uebersetzung entspricht im allgemeinen der Vorlage. Eine Ausnahme bilden Jes 1,2.4. Im ersten Fall paraphrasiert TJ "ich habe sie Söhne genannt", wobei im TM einfach die Rede von "Söhnen" ist. Im andern Fall wird der Vokativ "Söhne" im TJ umschrieben "es ist zu ihnen geliebte Söhne gesagt worden"[1].

---

1 Zu den "geliebten Söhnen" vgl. S. 83, 96-97, 125, 142.

2. Jüdische Traditionsliteratur

2.1 Dtn 32,2o

- SiphDtn האזינו, ש"כ

"Söhne, in denen keine Treue ist (Dtn 32,2o): Söhne seid ihr (בנים אתם), die keine Treue kennen. Als ihr am Berg Sinai standet und sagtet: Alles, was der Herr gesprochen hat, wollen wir gerne befolgen (Ex 24,7), da sprach ich zu euch: Ihr seid Götter (Ps 82,6). Als ihr zum Kalb sagtet: Das ist dein Gott, Israel (Ex 32,4), da sprach ich zu euch: Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen (Ps 82,7)."[1]

Diese Darstellung ist in mancher Hinsicht bemerkenswert. Einmal wird hier Gottessohnschaft im Zusammenhang mit Ps 82,6 in die Nähe des göttlichen Seins gebracht. Nachdem Israel Gottes Forderungen angenommen hat, wird es in den Rang des Göttlichen erhoben. Sodann hat diese Gottessohnschaft, was eben mit dem Göttlichen aufs engste verbunden ist, die Unsterblichkeit mit sich gezogen[2]. Das lässt sich aus dem Hinweis auf Ps 82,7 ableiten. Weil sich Israel gegen seinen Gott verfehlte, muss es sterben wie die Menschen. Nach dem Abfall zum Götzendienst besitzt Israel nicht mehr die volle Form des gottessohnschaftlichen Seins: Israel lebt in der Verfassung der treulosen Söhne. Ursprünglich war aber Israel durch den gottessohnschaftlichen Stand zur göttlichen Seinsweise berufen und dadurch dem Machtbe-

---

1 Ausg. FRIEDMANN קל"ז, a; Parallelstellen: MidrTann, Ausg. HOFFMANN 196; Jalq האזינו, תתקמ"ה, Ausg. Warschau 675, Sp. 1.

2 Zur Zuordnung von Gottessohnschaft und Unsterblichkeit beziehungsweise Aussonderung aus dem Machtbereich des Todes vgl. WaR מצורע, ח"י, ג', S. 99.

reich des Todes enthoben. Nach dieser Tradition ist Ps 82,6-7 eine Erinnerung daran[1].

- RutR פתיחתא, ד'

Das folgende Lehrstückt zeigt, wie sehr Israel von seinem Vater im Himmel abhängig und auf dessen Wohlwollen angewiesen ist. Hier finden wir wiederum das Gleichnis mit dem Königssohn: "Rabbi Jehuda bar Simon begann mit: Und er sprach: Ich will mein Gesicht vor ihnen verbergen (Dtn 32 Vers 2o). (Ein Vergleich) mit einem Königssohn. Er ging auf den Markt, teilte Schläge aus, ohne geschlagen zu werden, verhöhnte, ohne verhöhnt zu werden. Dann kam er im Laufschritt zu seinem Vater zurück. Sein Vater sagte ihm: Glaubst du etwa, du werdest deines Ansehens wegen geachtet? Nur wegen meinem Ansehen wirst du geachtet. Was unternahm sein Vater? Er wandte sich von ihm ab, und kein Mensch kümmerte sich mehr um ihn. So fiel zur Stunde, da Israel aus Aegypten auszog, Schrecken auf alle Menschen, wie es heisst: Die Völker hörten davon und zitterten; Beben kam über die Philister; damals erschraken die Fürsten von Edom; Zittern ergriff die Gewaltigen Moabs, alle Bewohner Kanaans wankten, Furcht und Entsetzen befiel sie (Ex 15,14-17). Als sie sich aber Uebertretungen und Boshaftigkeiten zu Schulden kommen liessen, sprach der Heilige, er sei gepriesen: Glaubt ihr etwa, ihr werdet eures Ansehens wegen geachtet? Werdet ihr

---

1 Weitere Midrašstellen mit der Verknüpfung von Gottessohnschaft und Göttlichkeit sind mir nicht bekannt. Zur Verwertung von Ps 82 vgl. die Hinweise bei STRACK-BILLERBECK, Kommentar II, 543 sowie die Studie von ACKERMAN, Rabbinic Interpretation of Psalm 82. Dieser Autor bemerkt S. 188: "Whenever Ps. 82:6-7 is used out of context by the rabbis, as Jesus has done, it always refers to the Israelites' being named gods when they received the Law at Sinai." Der Hinweis auf Jesus bezieht sich auf Jo 1o,34. Diese Stelle lässt sich nur auf dem Hintergrund der eben erwähnten Psalminterpretation verstehen.

nicht wegen meinem Ansehen geachtet? Was tat nun Gott? Er entzog ihnen seine Zuwendung ... Der Heilige, er sei gepriesen, sprach: Ihr kennt nicht wirkliche Treue, ihr haltet nicht euer Wort. Verkehrt seid ihr, wie es heisst: Eine Generation von Falschheit sind sie, Söhne, in denen keine Treue ist (Dtn 32,2o)."[1]

2.2 Jes 1,2.4

- PRK ו׳ , נספחים

Hier wird Jes 1,4 als Fluch aufgefasst. Dieser Fluch wird aber durch Jes 63,8 aufgehoben. So treffen sich der negative und der positive Pol von Israels Gottessohnschaft: "Es gibt keinen Fluch, womit Jesaja Israel fluchte, den er nicht umwandelte und gut machte ... Am Anfang sagt er: Brut von Uebeltätern, verkommene Söhne (Jes 1,4). Am Ende sagt er: Söhne, die nicht trügen (Jes 63,8)."[2]

- BemR ט"ו , ב׳ , במדבר

"Jesaja sagt: Höret, Himmel (Jes 1,2) uns so weiter. Wehe, sündiges Volk (Jes 1,4). Was steht dann geschrieben? Dann kommt, und wir wollen miteinander verhandeln (Jes 1 Vers 18). Wascht und reinigt euch (Jes 1,16) und so weiter. Womit lässt sich das vergleichen? Mit einem Königssohn. Sein Vater sagte ihm: Geh zur Schule. Er ging auf den Marktplatz und begann mit den Kindern zu spielen. Als sein Vater vernahm, er wäre nicht zur Schule gegangen, schimpfte er ihn aus und liess ihn harte Worte hören. Darauf sagte

---

1 Ausg. Wilna II, 3, 2, Sp. 2 - 3, Sp. 1.

2 Ausg. MANDELBAUM 467.

er ihm: Wasche deine Hände und komm mit mir essen. So sagt Jesaja: *Söhne zog ich gross* (Jes 1,2) und so weiter. Wie er diesen ganzen Satz beendet hat, sagt er: *Dann kommt, und wir wollen miteinander verhandeln*."[1]

Hier wird Gott als strenger Vater vor Augen geführt, der sich dann aber doch, hat er seinen Sohn einmal zurechtgewiesen, sich seiner annimmt und mit ihm Gemeinschaft pflegt.

- ŠemR בא, ט"ו, כ"ט

Auch dieses Gleichnis führt uns Gott als den tadelnden und zugleich erbarmenden Herrn vor Augen: "Das Gerichtsverfahren des Heiligen, er sei gepriesen, ist nicht wie das Gerichtsverfahren der Menschen (von Fleisch und Blut). Beim Gerichtsverfahren der Menschen stehen zwei vor dem König: der eine klagt an, der andere verteidigt. Wer anklagt, verteidigt nicht, wer verteidigt, klagt nicht an. Nicht so der Heilige, er sei gepriesen. Er klagt an und er verteidigt ... Derselbe Mund, der sprach: *Verkommene Söhne* (Jes 1,4), sagt auch: *Alle deine Söhne sind Schüler des Herrn* (Jes 54,13) ..."[2]

2.3 Jer 3,14.22

Wir lassen hier einige Texte folgen, die Jer 3,14.22 im Zusammenhang mit der Aufforderung zur Busse und mit der Zusicherung der Annahme Israels durch Gott aufgreifen.

---

1 Ausg. Wilna II, 2, 12, Sp. 2.

2 A.a.O. I, 1, 63, Sp. 1; vgl. JalqMa ישעיה, Ausg. SPIRA 7; zu Jes 1,4 vgl. bQid 36a S. 85 und MidrTann S. 98-99.

- bSan 97b

"Rabbi Eli^cezer sagte: Wenn die Israeliten Busse tun, werden sie erlöst, denn es heisst: Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne, ich will eure Abtrünnigkeit heilen (Jer 3,22)."[1]

- PRK י"ג, י"א

"Rabbi Jonathan sprach: Dreieinhalb Jahre weilte die Šekhina auf dem Oelberg und rief jeden Tag dreimal: Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne, ich will eure Abtünnigkeit heilen (Jer 3,22). Als sie aber nicht umkehrten, stieg die Šekhina in die Höhe und sprach folgenden Vers: "Ich mache mich auf und ziehe mich an meinen Ort zurück, bis sie ihre Schuld verbüsst haben und mein Antlitz suchen, in ihrer Not nach mir verlangen (Hos 5,15)."[2]

- PesR מ"ד

"Die Schrift sagt: Der Gottlose lasse ab von seinem Wandel, der Verbrecher von seinem Sinnen. Er kehre um zum Herrn, und er wird sich seiner erbarmen (Jes 55,7). Denn der Heilige, er sei gepriesen, hat Wohlgefallen an der Umkehr und will die Menschen nicht dem Tod übergeben, wie es heisst: Ich habe kein Wohlgefallen am Tod des Frevlers, sondern daran, dass der Frevler sich von seinem Wandel bekehre und lebe (Ez 33,11). Der Heilige, er sei gepriesen, ruft sie sozusagen in allen seinen Reden zur Umkehr auf. So spricht er zu Israel: Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne (Jer 3,14.22)."[3]

---

1 Ausg. GOLDSCHMIDT VII, 424; Parallelstelle: Jalq ירמיה, ע"ר, Ausg. Warschau 817, Sp. 2.

2 Ausg. MANDELBAUM 235; vgl. GOLDBERG, Schekhinah 130-132.

3 Ausg. FRIEDMANN קפ"ב, b.

- PesR מ"ד

"Eine andere Erklärung zu: Kehre um, Israel (Hos 14,2): Die Abtünnigen sagen: Sollen wir etwa zurückkehren, dass er uns nicht annimmt? Daher kündet (Gott): Ihr sollt nicht abtrünnige heissen. Oft sprach er: Kehrt um, ihr abtünnigen Söhne; ihr sollt keinen Nachteil haben, vielmehr: ich werde eure Abtrünnigkeit heilen (Jer 3,22)."[1]

2.4 Jer 3,19

Mehr Aufschluss als die Ausführungen im Zusammenhang mit Jer 3,14.22 über Israels Gottessohnschaft geben uns die Texte mit der Verwendung von Jer 3,19. Dabei wird aber der Kontext über das Versagen Israels sozusagen ganz vernachlässigt.

- Tan קדושים , י"ב

Es wird uns hier ein König und sein Lieblingssohn vorgestellt. Der König schenkt dem Lieblingssohn seinen besten Besitz. Da mit dem Sohn Israel gemeint ist, ist der Besitz das Land Israel: "Wie stelle ich dich zu den Söhnen und gebe ich dir ein Wunschland (Jer 3,19): Ein Vergleich mit einem König. Er hatte Nebenfrauen und viele Söhne. Nur einen Sohn hatte er von der Matrona, und er liebte ihn mehr als jene. Der König gab allen Söhnen der Nebenfrauen Felder und Weinberge. Hernach gab er dem (einen) Sohn einen Baumgarten, von dem er alle seine Vorratskammern füllen konnte. Da liess der Sohn ihm sagen: Den Söhnen der Nebenfrauen gabst du Felder und Weinberge, und mir gibst du einen Baumgarten. Sein Vater antwortete ihm: Bei deinem Leben, alle meine Vorratskammern (füllen sich) mir aus diesem einen

---

1 Ausg. FRIEDMANN קפ"ב , b; Jer 3,14.22 findet auch für die persönliche Bussübung als eine Art Absolutionsspruch Verwertung, vgl. bJoma 86a, Ausg. GOLDSCHMIDT II, 1o21;

Baumgarten. Weil ich dich mehr liebe als deine Brüder, habe ich ihn dir gegeben. So erschuf der Heilige, er sei gepriesen, die Völker der Welt, wie es heisst: Sechzig sind es der Königinnen und achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl (Hld 6,8). Das sind die Völker. Doch einzig ist sie, meine Taube, meine Fehlerlose (Hld 6,9). Das ist die Versammlung Israels. Das Erbe des Heiligen, er sei gepriesen, für die Völker der Welt sind Felder und Weinberge, wie es heisst: Als der Allerhöchste die Völker belehnte (Dtn 32 Vers 8). Ihnen, nämlich Israel, gab er das Land Israel, die Vorratskammer des Heiligen, er sei gepriesen ... Warum? Um einen Unterschied zwischen dem Sohn der Matrona und den Söhnen der Nebenfrauen zu machen, wie es heisst: Ich sprach: Wie stelle ich dich zu den Söhnen?"[1]

Israels Gottessohnschaft ist der Gottessohnschaft der andern Völker gegenüber, die hier irgendwie auch bejaht wird, von besonderer Art. Israel hat die Stellung eines Lieblingssohnes und hebt sich so durch die besondere Liebe des Vaters von einer gewöhnlichen Sohnschaft ab. Gottes Erbe für Israel ist daher auch ein Sondergut[2].

– BemR שלח , י"ז , א'

Dieses Stück überträgt die Pflichten eines Vaters auf Gott. Von diesen Pflichten wird unter andern gesagt, der Vater müsse seinem Sohn Güter übergeben. Jer 3,19 bekräftigt, Gott sei dieser Pflicht nachgekommen: "Wieviele Dinge muss ein Mann seinem Sohn geben? Unsere Lehrer lehrten,

---

b'AZ 7b, a.a.O. VII, 817-818; bBekh 31a, a.a.O. IX, 97. BHM I, 2, 6o, אותות המשיח, gilt Jer 3,14 als Hinweis auf den messianischen Aufbruch einiger Israeliten aus allen Ländern.

1 Ausg. Warschau 33b; Parallelstellen: TanB קדושים , י"ב , 78-79; Jalq קדושים , חרס"ו , Ausg. Warschau 378, Sp. 2 bis 379, Sp. 1; ירמיה , ע"ר , a.a.O. 817, Sp. 2 – 818, Sp. 1;

der Vater müsse fünf Dinge für seinen Sohn tun. Der Vater ist nun der Heilige, er sei gepriesen, der Sohn ist Israel (הבן אלו ישראל). Wie es die Pflicht des Vaters ist, seinen Sohn zu beschneiden, so handelte der Heilige, er sei gepriesen. Er beschnitt sie durch Josua: *Mache dir Steinmesser* (Jos 5,2). Der Vater muss ihn auslösen. Der Heilige, er sei gepriesen, löste Israel aus, wie es heisst: *Um es sich als Volk zu erkaufen* (2Sam 7,23). Ihn Tora lehren. Der Heilige, er sei gepriesen, lehrte Israel Tora. Es steht geschrieben: *Belehrt darüber auch eure Kinder* (Dtn 11,19). *Ich bin der Herr, dein Gott, der dich zum Vorteil belehrt* (Jes 48,17). Ihn die Gebote lehren. Der Heilige, er sei gepriesen, lehrte Israel die Gebote. Er muss ihm eine Frau geben. Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu ihnen: *Seid fruchtbar, mehret euch* (Gen 1,22). Der Vater hat seinem Sohn gegenüber die Pflicht, ihm zu essen und zu trinken zu geben, ihn zu waschen, ihn zu salben, ihn zu kleiden. So handelte der Heilige, er sei gepriesen an Israel: *Dann wusch ich dich mit Wasser, spülte dein Blut von dir ab* (Ez 16,9). *Ich bekleidete dich mit buntgewirktem Stoff* (Ez 16,1o). *Mein Brot gab ich dir* (Ez 16,19). *Sprudle, Brunnen; singt ihm zu* (Num 21,17). Wie der Vater seinem Sohne Güter schenkt, so handelte der Heilige, er sei gepriesen, an Israel: *Ich gebe dir ein Wunschland* (Jer 3 Vers 19)."[1]

- ŠemR משפטים , ל"ב , ה׳

"Rabbi Jiçḥaq begann: *Ich sprach: Wie stelle ich dich zu den Söhnen* (Jer 3,19) ... Alle Wunder und Machttaten

---

MidrAg דברים , Ausg. BUBER 49; vgl. ZIEGLER, Königsgleichnisse 289-29o. vgl. auch Tan משפטים , י"ז , a.a.O. 1o5b-1o6a.

2 Vgl. auch DebR שופטים , ז׳ , S. 53-54.

1 Ausg. Wilna II, 2, 142, Sp. 2.

tat ich für euch, nicht damit ihr mir einen Lohn zahlt, sondern damit ihr mich wie Söhne (כבנים) ehrt, und mich euren Vater nennt: <u>Ich dachte, du würdest mich Vater nennen</u> (Jer 3,19)."[1]

Das Handeln Gottes an Israel hat keinen anderen Zweck, als Israel zur sohnschaftlichen Gemeinschaft mit seinem Vater im Himmel zu führen. Diese sohnschaftliche Gemeinschaft besteht in diesem Zusammenhang in einer diesem Sein entsprechenden Haltung, die sich dann vor allem im vertrauten Vater-Ruf äussert.

2.5 Ergebnisse

Wir können auch im Zusammenhang mit dieser Textreihe feststellen, was uns bisher im Rahmen der jüdischen Traditionsliteratur über Israels Gottessohnschaft an Ergebnissen vorlag: Gottessohnschaft ist ein Ausdruck für Israels Erwählung und Bevorzugung. Das Negative an dieser Sohnschaft, das in den behandelten Texten besonders stark zur Sprache kommt, wird eher selten voll ernst genommen. Wenige Texte verraten, dass der Sohnschaftsbezug seine ursprüngliche Vollkommenheit eingebüsst hat, dass Sohnschaft unter dem Vorzeichen des "Sündenfalls" steht. Die Texte werden allgemein dahin ausgewertet, das Verhältnis werde selbst in der Krisensituation durchgehalten und bewahrt, oder man äussert sich überhaupt nicht zu diesem Punkt. Vielmehr wird Gottes väterliche Güte, Besorgnis und Liebe hervorgehoben, so dass die Vaterschaft Gottes mehr als die Sohnschaft Israels besprochen wird.

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 12o, Sp. 1.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šelomo ben Jiçhaq (Raši), 1040-1105

Im Kommentar zu Jes 1,4 stellt Raši kurz und knapp fest: "Sie sind Söhne des Heiligen, er sei gepriesen, gewesen, arteten aber aus."[1]

Aehnlich wie bei Dtn 32,5 will hier Raši den Bruch zwischen dem ursprünglichen Sein Israels und dem Seinsvollzug festhalten[2]. Mehr in Richtung auf eine Wesensbestimmung hin geht das, was wir im Kommentar zu Jer 3,19 finden. Da Raši das Femininsuffix von אשתך erklären will, umschreibt er Gottessohnschaft als gleichbedeutend mit Gemeinde und Volk Gottes. Diese Interpretation lehnt sich eng an den Midraš an[3]: "Wie stelle ich dich zu den Söhnen: Als meine Gemeinde und als mein Volk inmitten der übrigen Söhne. Daher habe ich einen schönen Anteil ausgewählt und habe ich dir ein Wunschland gegeben."[4]

Für Raši ist demnach in Jer 3,19 nicht von einem Adoptivverhältnis die Rede. Israel wir nich in die Sohnschaft eingesetzt als vielmehr unter den übrigen Söhnen, den übrigen Völkern, ausgezeichnet.

3.2 Abraham Ibn ʿEzra, 1092-1167

Es fiel uns schon oben auf, dass Ibn ʿEzra ganz besonders Gottessohnschaft und Gottesdienst miteinander verband[5]. Dasselbe stellen wir nun auch im Kommentar zu Dtn

---

1 בנים היו להקב"ה נהפכו למשחיתים:
Jesajakommentar, Pardes ׳א, b.

2 Vgl. S. 128-129.

3 Tan קדושים, י"ב, vgl. S. 158-159.

4 איך אשיתך בבני׳. את עדתי ואומתי בתוך שאר בנים לפיכך בידרתי מנה יפה ואתן לך ארץ חמדה:
Jeremiakommentar, Pardes ׳ק, b.

32,2o fest. "Treue" versteht darin Ibn ʿEzra als den ausschliesslichen Dienst an Gott. Israel hat sich aber dem Götzendienst zugewandt und dadurch die Treue gebrochen. Das ist umso schwerwiegender, als Israel seinen Ursprung Gott verdankt, von Gott gezeugt ist[1]: "Sie haben sich zum Dienst noch anderer Götter ausser mir gewandt und sind doch meine Söhne gewesen, denn ich habe sie gezeugt. Dennoch ist keine Treue in ihnen."[2]

Gottessohnschaft ist als Vergleich, als Bild aufzufassen. Zu diesem Schluss kommt Ibn ʿEzra bei der Auslegung von Jes 1,2: "Söhne: Die Israeliten sind mit Söhnen verglichen worden, die kraftlos waren. Der Vater hat sie grossgezogen und ihr Ansehen über das ihrer Altersgenossen hinauswachsen lassen."[3]

3.3 Rabbi David Qimḥi (Radaq), 116o-1235

Die Angaben, die uns Radaq zu Israels Gottessohnschaft liefern konnte, waren recht gering. Die meisten und auch profiliertesten Aeusserungen finden wir in seinen Prophetenkommentaren. Im Kommentar zu Jes 1,2 bemerkt er zwar bloss, Gott beklage sich über seine Söhne[4]. Interessanter

---

5 Vgl. 63-68.

1 Damit will Ibn ʿEzra auf Dtn 32,18 anspielen, vgl. auch Ralbag S. 136-137.

2 שנהפכו לעבוד אלהים זולתי והם היו בני כי אני ילידתים והנה אין אמונה בהם ...
Pentateuchkommentar, SHULSINGER V, 4ol.

3 בנים, נמשלו ישראל לבנים שאין כח להם, והאב גדלם ורוממ מעלתם על בני גילם
On Isaiah, Ausg. FRIEDLAENDER III, 2; vgl. die Uebersetzung von FRIEDLAENDER a.a.O. I, 4: "The Israelites are compared to feeble children, who, nevertheless, through the care of their father are enabled to distinguish themselves amongst their companions."

ist sein Kommentar zu Jes 3o,1. Darin stellt er eine kurze bibeltheologische Erwägung an, indem er auf Dtn 14,1 hinweist. Für Israels gottessohnschaftlichen Bezug hat diese Stelle in den Augen Radaqs irgendwie konstitutive Bedeutung: es ist der massgebliche Ort für den Anspruch auf Gottessohnschaft. Von daher kann er erklären, warum Jes 3o,1 von Söhnen die Rede sein kann. Aber eben über diese Söhne ist ein Wehe ausgerufen, weil sie sich nicht entsprechend ihrem Wesen verhalten, sondern ihren Vater im Himmel verlassen, selbst in der Not nicht zu ihm finden, um sich für ihr Handeln von Gott und seinem Propheten beraten zu lassen: "Er hat gesagt: Wehe den störrischen Söhnen: Wehe ihnen, die sie Söhne genannt worden sind, wie geschrieben steht: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Sie verhalten sich aber störrisch wie ein störrisches Rind[1], biegen vom guten Weg ab und verlassen ihren Vater im Himmel. Trifft sie Not, kehren sie nicht zu ihm zurück, um bei ihm Hilfe zu suchen; bei ihren (eigenen) Feinden vielmehr suchen sie Hilfe. In allem, was sie unternehmen, befragen sie nicht den Propheten, damit er Gott befrage, sondern sie handeln nach eigenem Befinden."[2]

---

4 כי ה׳ דבר. מה שאני אומר הם דברי ה׳ אשר שלחני שהוא צועק על בניו: ואמר בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי. וכן בהרבה מקומות שהנביא מדבר בלשון האל כאלו הוא מדבר כי דבריו דברי האל: גדלתי אותם ורוממתים מכל עם, והכפל לחזק הענין במלים שונים והענין אחד וכן מנהג המקרא במקומות רבים. וא"א ז"ל פירש גדלתים בתורתי ורוממתים בשכינתי:
On Isaiah, Ausg. FINKELSTEIN 1-2; der Text bei Pardes א׳, b variiert geringfügig.

1 Vgl. dazu Jer 2,24.

2 ואמר הוי בנים סוררים. אוי להם לאותם שהיו נקראים בנים כמו שכתוב בנים אתם לה׳ אלהיכם אבל הם סוררים כפרה סוררה ונוטים מדרך הטובה ועוזבים אביהם שבשמים וכשתבא עליהם צרה לא ישובו אליו ולא יבקשו ממנו עזר ומבקשים עזר מאויביהם ובכל אשר הם עושים לא ישאלו פי נביא לשאול את פי ה׳ על מעשיהם אלא עושים בעצת עצמם:
On Isaiah a.a.O. 181.

Etwas über den Formalgrund von Gottessohnschaft erfahren wir im Kommentar zu Jes 3o,9: "Lügenhafte Söhne: Denn sie sind Söhne Gottes gewesen, haben ihn aber verleugnet, er sei nicht ihr Vater; denn sie hörten nicht auf ihn. Ein Sohn aber, der nicht auf seinen Vater hört, handelt in der Tat so, als würde er ihn verleugnen, er sei nicht sein Vater."[1]

Israels unsohnschaftliches Verhalten gegenüber Gott sieht Radaq darin begründet, dass Israel nicht auf seinen Vater hören will. Damit aber verleugnet Israel seinen Vater. Denn ein Sohn bezeugt sich seinem Vater gegenüber wirklich als Sohn, wenn und indem er auf seinen Vater hört. Radaq legt also auf das Hören grosses Gewicht, wenn die Rede von einem sohnschaftlichen Verhältnis sein soll. Nur dieses Hören, das sich auf die Vorschriften des Vaters bezieht, gibt die Berechtigung, Sohnschaft zu beanspruchen. Radaq umschreibt dieses ganze Verhältnis auch als Verhältnis des Dienstes. So ist der Sohn, der auf seinen Vater hört, einem Diener zu vergleichen, und Radaq kann Sohn und Diener im gleichen Atemzuge nennen[2].

Jer 3,19 fasst Radaq als Zukunftsverheissung auf. Dabei deutet er das "Wie stelle ich dich zu den Söhnen" nicht im Verhältnis zu weiteren Söhnen, den übrigen Völkern, sondern als einfache Umschreibung dessen, dass die Israeliten als Söhne des Herrn nicht in der Verbannung leben müssen. Den gleichen Befund entdeckt er in Dtn 14,1, oder genauer ausgedrückt, Dtn 14,1 verbürgt Israels Gottessohnschaft, und Jer 3,19 stellt die Frage, wie diese Sohn-

---

1 בנים כחשים שהם היו בני האל וכחשו בו שאיננו אביהם כי אינם שומעים אליו כי הבן שאינו שומע לאביו הרי הוא כאלו מכחש בו שאינו אביו:

On Isaiah, Ausg. FINKELSTEIN 183.

2 Vgl. die Ausführungen zu Ps 2 S. 197-2o2.

schaft wiederum verbürgt werden könnte: "Ich sprach: Was bis anhin gesagt wurde, bin ich bereit, alles am Ende der Tage zu erfüllen (festigen), obwohl ihr viele Tage im Exil weilt. Wenn ihr aber wollt, müsst ihr nicht verbannt leben, denn ich habe gesprochen: Wie stelle ich dich zu den Söhnen, was soviel heisst wie: Ihr werdet meine Söhne genannt, wie er gesagt hat: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1)."[1]

Zu Jer 4,22 erwähnt Radaq wiederum Dtn 14,1, ein Zeugnis mehr, welch zentrale Bedeutung dieser Text für ihn bei der Erörterung von Israels Gottessohnschaft einnimmt: "Törichte Söhne: Denn sie sind Söhne Gottes genannt worden, wie es heisst: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). (Die Schrift) hat aber gesagt, dass diese Söhne töricht sind, nicht klug. Das bedeutet, dass ihre Klugheit und Weisheit nicht (wahre) Klugheit und Weisheit ist sondern Torheit, weil sie Gott nicht erkannt haben, wie es an einer anderen Stelle heisst: Seht, das Wort des Herrn verschmähten sie; was bleibt ihnen da an Weisheit (Jer 8 Vers 9)?"[2]

3.4 Eliʿezer aus Beaugency, Ende 12. Jh.

"Söhne zog ich gross und brachte sie zu Kräften: Sie hätten mich ehren und auf meine Stimme hören sollen."[3] So kommentiert Eliʿezer Jes 1,2. Aus der Tatsache, dass Gott

---

1 ואנכי אמרתי. זה שנאמר עד הנה אני עתיד לקיים כלם באחרית הימים אע"פ שתהיו בגלות ימים רבים אבל אם תרצו לא תגלו כי אנכי אמרתי איך אשיתך בבנים כלומר במאמר שתקראו לי בנים כמו שאמר בנים אתם לה׳ אלהיכם:
Jeremiakommentar, Pardes ׳ק, b. Bemerkenswert ist a.a.O. die Interpretation des Ketib-Qere. Radaq versucht beide Lesarten zu rechtfertigen:
...תקראו כתיב וקרי תקראי כנגד הכנסה והכתוב כנגד העם ...
Vgl. dazu On Isaiah, Ausg. FINKELSTEIN XXV-XXVII.

2 בנים סכלים. לפי שנקראו בני האל כמו שאמר בנים אתם לה׳

an Israel als seinen Söhnen Erziehungsarbeit geleistet hat, zieht er den Schluss, diese Söhne hätten entsprechend antworten sollen. In dieser rein interpollierenden Darstellungsart kommentiert er auch Jes 1,4: "Wehe dem väterlichen Spross und den Söhnen, die er grossgezogen und zu Kräften gebracht hat, die aber verkamen. Nach allem Guten, das er ihnen getan hat, haben sie ihn verlassen, ihm geschmäht, sind zurückgewichen und haben von seiner Nachfolge abgelassen."[1]

Im Zusammenhang mit der Erörterung von Jes 1,7 kommt er noch einmal auf Vers 2 zu sprechen. Er setzt dabei die sohnschaftliche Beziehung dem Fremdlingszustand gegenüber. Israel hat seinem Gott gegenüber ein befremdendes Benehmen gezeigt. Daher sind sie für Gott Fremdlinge, und Gott behandelt sie auch als Fremdlinge: Wie Gott einst an Israel als an Söhnen handelte, sie grosszog und zu Kräften brachte, so wird er nun an ihnen als an Fremdlingen handeln: "Ich werde ohne Mitleid (das Land) verwüsten, wie man ein fremdes Land verwüstet, als ob ihr nicht meine Söhne wäret sondern Fremdlinge; wie ich weiter oben gesagt habe: <u>Söhne zog ich gross</u> (Jes 1,2), so sage ich nun, dass ich euer

---

אלהיכם ואמר אלה הבנים סכלים המה ולא נבונים המה כלומר
תבונתם וחכמתם אינה נחשבת תבונה וחכמה אלא סכלות כיון שלא
ידעו את ה׳ כמו שאמר במקום אחר הנה בדבר ה׳ מאסו וחכמת
מה להם ...
Jeremiakommentar, Pardes ק"ב, b.

3 בנים גדלתי ורוממתי׳ והיה להם לכבדני ולשמע בקולי׳
Isaiah, Ausg. NUTT 1.

1 והוי על זרע האב ועל בנים שגידל ורומם והם משחיתי׳ שאחר כל
הטוב שהטיב להם עזבונו ונאצוהו ונזורו אחור ושבו מאחריו:
Isaiah a.a.O. 2.

Land wie ein fremdes Land zerstöre, um alles zu vernichten."[1]

Diese Gegenüberstellung von gottessohnschaftlichem Bezug und Fremdlingsschicksal gehört wohl zum inhaltsreichsten, was uns Eli^ʿezer über diesen Themenbereich sagen kann. Die Harmonie oder Disharmonie in Schöpfung und Natur ist dabei von der Harmonie oder Disharmonie dieses Bezuges abhängig. Der Entfremdungsprozess, in dem sich Israel als Sohn von Gott distanziert, zieht auch das Land durch die Verwüstung des Feindes in Mitleidenschaft[2].

3.5 Rabbi Jesaʿja ha-Rišon von Trani (Rid), um 1180-1250

Rid bezieht Jer 3,19 auf den Auszug aus Aegypten. Gott hat Israel damals als Sohn angenommen, hat gewünscht, Israel möchte für ihn Sohn sein. Gott erwartete gleichzeitig von Israel, es würde ihn auch als Vater ansprechen: "Ich sagte: Als ich euch aus Aegypten herausführte. Wie stelle ich dich zu den Söhnen: Denn ihr sollt für mich an Stelle von Söhnen sein. Ich dachte, du werdest mich Vater nennen: Ich habe gedacht, wie ich gewünscht habe, ihr wäret für mich Söhne, so würdest auch du mich Vater nennen."[3]

---

1 ... אהפוך בלי חמלה כמהפכם שאדם הופך ארץ זרים כאילו אינכם בניי אלא זרים˚ וכלפי שא׳ למעלה בני׳ גדל׳ אומר להפוך ארצכם כארץ זרים להשחית הכל:
Isaiah, Ausg. NUTT 3.

2 Man könnte dazu vielleicht Röm 8,19-23 vergleichen. Der Freiheit der Söhne Gottes folgt die Freiheit der Natur, der Schöpfung von aller Vergänglichkeit.

3 ואנכי אמרתי. כשהוצאתי אתכם ממצרים. איך אשיתך בבנים. שתהיו לי במקום בנים ... ואומר אבי תקראי לי. ואומר כמו שאני חפץ בכם להיות לי לבנים, גם את תקראי לי אב ...
Jeremiakommentar, Ausg. WERTHEIMER I, ד"ה.

3.6 Joseph ben Joseph Naḥmias, Mitte 14. Jh.

Dieser spanische Kommentator versteht Jer 3,19 als Bevorzugung Israels vor den anderen Völkern. Den Vorzug sieht er dadurch berechtigt und begründet, dass Israel die Gebote Gottes erfüllt. Das ganze Vorgehen von Joseph erinnert stark an die Midrašdarstellung[1]: "Folgender ist der Sinn von 'Wie stelle ich dich zu den Söhnen': Wie kann ich dich aus den übrigen Söhnen, aus den übrigen Völkern erwerben (eintauschen)? Der Heilige, er sei gepriesen, ist ja Vater der ganzen Welt genannt worden. Sagt die Schrift nicht: Sein Erbarmen waltet über allen seinen Geschöpfen (Ps 145,9)? Dennoch sind die Israeliten Söhne des Allgegenwärtigen genannt worden, das bedeutet: bevorzugte (geliebte) Söhne. Das lässt sich mit einem Menschen (Fleisch und Blut = Sterblicher) vergleichen. Hat er viele Söhne, pflegt er dennoch nur mit jenem Gemeinschaft, der seine Gebote erfüllt hat."[2]

3.7 Ergebnisse

Israels Versagen als Sohn Gottes wird von den mittelalterlichen Interpretatoren im allgemeinen voll ernst genommen. Dieses Versagen äussert sich als Entartung (Raši), als Hinwendung zum Götzendienst (Ibn ʿEzra), als Taubheit gegenüber dem Anspruch Gottes (Radaq, Eliʿezer).

Gottessohnschaft wird in diesen Texten aufgefasst als Adoption (Rid), als bildliche Rede (Ibn ʿEzra), als Synonym für Volk oder Gemeinde Gottes (Raši), als Geschöpf Gottes (Joseph ben Joseph). Radaq verweist immer wieder auf Dtn 14,1 zurück. Für ihn findet sich dort der locus classicus für Israels Gottessohnschaft und diese Gottes-

---

1 Vgl. Tan קדושים, י"ב, S. 158-159.

2 וזה טעם איך אשיתך בבנים, איך אערבך בין שאר בנים בין שאר

sohnschaft hat für ihn den besonderen Sinn der Ergebenheit und Hörbereitschaft.

Im Zusammenhang mit der Deutung von Jer 3,19 wird vor allem der Vorzug Israels vor den anderen Völkern unterstrichen. Israel ist der besonders geliebte Sohn Gottes, das bevorzugte Geschöpf. Von den in diesem Kapitel behandelten Stellen ist Jer 3,19 wohl die gewichtigste.

האומות, כי הב"ה נקרא אב לכל העולם, והלא הכתוב אומר ורחמיו על כל מעשיו ... מ"מ נקראו ישראל בנים למקום, כלומר בנים החביבים, משל לבשר ודם שיש לו כמה בנים, ואפילו הכי אינו מקרב אלא לאותו בן שעשה מצותו ...
Jeremiakommentar, Ausg. BAMBERGER I, 14; vgl. auch Bekhor Šor S. 69, wo auch von der Gottessohnschaft aller Werke Gottes wie hier bei Joseph ben Joseph die Rede ist.

VI

S O H N S C H A F T I M Z U K U N F T S F E L D

(Jes 45,11; Jer 31,2o; Hos 2,1)



Jes 45,11, Jer 31,2o und Hos 2,1 kommen im Bezug auf Israels Gottessohnschaft darin überein, dass sie irgendwie die Zukunftsbedeutung dieses Verhältnisses ins Licht rücken[1]. Interessanterweise werden diese Stellen in der rabbinischen Exegese des Mittelalters aber auch schon in der jüdischen Traditionsliteratur nicht sehr ausführlich behandelt. Was sich hier finden lässt, bleibt im allgemeinen innerhalb dessen, was wir bis anhin erfahren konnten.

1. Masoretischer Text und Targumim

1.1 Jes 45,11

TM ...האתיות שאלוני על בני ועל פעל ידי תצוני:

TJ ...אתון שאלין מן קדמי על עמי ועל עובד גבורתי תפקדונני:

1.2 Jer 31,2o

TM הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשעים ...

TJ הכבר חביב קדמי ישראל הלא רבי רחים הוא ...

1.3 Hos 2,1

TM ... והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי:

TJ ... ואתאמר להון לא עמי אתון יתובון ויתרבון ויתאמר להון עמיה דאלהא קיימא:

---

1 Dazu liesse sich auch noch der bereits erwähnte Text Jes 43,6 zählen, vgl. S. 141-142,143-144,145-146,148.

1.4 Bemerkungen

Die Uebersetzung zu Jes 45,11 und Hos 2,1 ersetzt den Ausdruck "Söhne" durch "Volk", das Targum zu Jer 31,2o gibt den "Lieblingssohn" durch "wie ein Lieblingssohn" wieder. In jedem Fall ist eine abschwächende Tendenz festzustellen.

2. Jüdische Traditionsliteratur

2.1 Jes 45,11

- Mekh בשלח, ד׳

Israel steht am Schilfmeer, hinter Israel ist der Verfolger her. In dieser Not wendet sich Mose an Gott. Er erhält nach der Darstellung des Midraš folgende Antwort: "Warum schreist du zu mir (Ex 14,15)? Bedarf ich für meine Söhne (בני) einer Vorschrift? Es heisst: Ueber meine Söhne und das Werk meiner Hände wollt ihr mir Vorschriften machen (Jes 45,11). Bestehen sie nicht seit den sechs Schöpfungstagen vor mir? Denn es heisst: Geraten jemals diese Ordnungen vor mir ins Wanken ... dann hören auch Israels Nachkommen auf, vor mir ein Volk für alle Zeiten zu sein (Jer 31 Vers 36)."[1]

Die Zukunft Israels, sein Ueberleben, liegt ganz im Willen und Planen Gottes. Wie die Weltordnung als eine unverrückbare und zuverlässige Ordnung gilt, so gilt auch die Existenz der Söhne Gottes aufgrund von Jer 31,36 als sicher. Man muss Gott daher gar nicht erst an sein Volk erinnern, auch nicht in der Not. Israels Existenz kann durch keinen Verfolger tödlich verwundet werden. Die Zukunft der

---

1 Ausg. LAUTERBACH I, 222; Parallelstellen MekhRS בשלח, י"ד, ס"ו, Ausg. EPSTEIN-MELAMED 59; JalqMa ישעיה, Ausg. SPIRA 152.

Söhne des Herrn ist so sicher,wie die Schöpfungsordnung selbst sicher ist.

2.2 Jer 31,2o

- DebR חבא, ב"י

"Rabbi Sim'on ben Johai sagte: Wenn jemand einen Sohn hat, gibt er ihn nach menschlicher Art der Magd zum Stillen. Hat er keine Magd, gibt er ihn der Amme ... Der Heilige, er sei gepriesen, handelt nich so, sondern: Bis zu eurem Alter bin ich der Gleiche, bis zu eurem Ergrauen will ich euch tragen (Jes 46,4) und so weiter. Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu ihnen (den Israeliten): Meine Söhne (בני)[1], bei eurem Leben, wie ich euch in dieser Welt grosszog, so werde ich euch auch in der kommenden Welt grossziehen und ehren. Woher das? Es heisst: Ist mir Efraim ein teurer Sohn (Jer 31,2o)?"[2]

Gott in seiner väterlichen Besorgnis kümmert sich selbst um seine Söhne und überbietet damit jede menschliche Vaterschaft. Israels Gottessohnschaft lässt sich daher mit dem entsprechenden zwischenmenschlichen Verhältnis nicht vergleichen. Das kommt im Ausmass dieser Gottessohnschaft, die sich bis hinein in die kommende Welt verlängert, zum Ausdruck. An dieser Stelle wäre noch eine wei-

---

1 "Meine Söhne" ist eine Bezeichnung Israels im Munde Gottes, die sich in der jüdischen Traditionsliteratur oft findet, vgl. dazu STRACK-BILLERBECK, Kommentar I, 22o: "Häufig wird Gott die Anrede: 'meine Kinder' בני, בניי an Israel in den Mund gelegt ..." Zu den Vorkommnissen im babylonischen Talmud vgl. KASOWSKI, Thesaurus Talmudis VII, 533, Sp. 2 - 534, Sp. 1; für die Mekh liegen Ergebnisse bei KADUSHIN, Aspects 71, vor.

2 Ausg. LIEBERMANN 113.

tere Midrašdarstellung zu nennen. Darin heisst es, überall, wo in der Heiligen Schrift "mir" (לי) stehe, wenn Gott spreche, würde das Betreffende nicht von der gegenwärtigen und nicht von der kommenden Welt weichen. Aufgrund von Jer 31 Vers 2o gehört auch Israel dazu[1].

2.3 Hos 2,1

– ŠemR ויקהל, מ"ח, ו'

"Eine andere Erklärung zu: *Seht, der Herr hat den Bezalel berufen* (Ex 35,3o). Das ist es, was geschrieben steht: *Ich will ihre Untreue heilen. Ich liebe sie aus freien Stücken* (Hos 14,5). Was steht vorher (vor Ex 35,3o) geschrieben? *Israels Nachkommen brachten aus freien Stücken Gaben für den Herrn* (Ex 35,29). Und hernach: *Der Herr hat den Bezalel berufen*. Als sie aber das Kalb anfertigten, sagte der Heilige, er sei gepriesen, zu Mose: *Lass mich, dass mein Zorn wider sie entbrenne* (Ex 32,1o). Mose sprach zu ihm: Stelle sie auf die Probe, ob sie das Zelt errichten. Was steht nun bei jenem unseligen Ereignis (Anfertigung des Kalbes) geschrieben? *Nehmt die goldenen Ringe* (Ex 32,2). Und was hier? Sie brachten Ringe. Als sie das Zelt errichteten, brachten sie dieselben Gaben, wie es heisst: *Männer und Frauen, alle, die ihr Herz dazu antrieb, brachten Fibeln, Ohrringe, Fingerringe und Halsschmuck, alles Gold* (Ex 35,22). Durch Ohrringe sündigten sie, und durch Ohrringe wurde ihnen vergeben, und der Heilige, er sei gepriesen, verkündigte durch Hosea: *An der Stelle, da man*

---

1 WaR ב', א', Ausg. MARGULIES I, ל"ד-ל"ה; vgl. auch Midr Šem ח', ז', Ausg. BUBER 71-72; MidrTeh קס"ז, ה', Ausg. BUBER 477; Jalq שמואל, א', צ"ז, Ausg. Warschau 718, Sp. 2.

ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk; wird man ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2,1)."[1]

Nach dieser Darstellung ist Hos 2,1 die Antwort Gottes auf die Busswilligkeit Israels. Die Israeliten haben sich wohl durch die Verehrung des Kalbes versündigt. Ihre Reue erhält aber dadurch ihren nachhaltenden Ausdruck, dass sie für das Bundeszelt dieselben Mittel wie zur Herstellung des Kalbes zur Verfügung stellen. Auf diese Gesinnung hin nimmt sie Gott wieder als seine Söhne an[2]"

2.4 Ergebnisse

Jes 45,11, Jer 31,2o und Hos 2,1 spielen im Zusammenhang mit der Darstellung von Israels Gottessohnschaft in der jüdischen Traditionsliteratur keine bedeutendere Rolle. Wir können darin einen auf Zukunft hin ausgerichteten Stellenwert dieser Beziehung zu Gott entdecken. Sohnschaft ist auch das neue Angebot Gottes an das bussfertige Israel.

3. Mittelalterliche exegetische Literatur

3.1 Rabbi Šelomo ben Jiçhaq (Raši), 1o4o-11o5

"Ihr habt mich nach dem Zukünftigen gefragt (Jes 45,11) und so weiter: Das mit Kamez punktierte He zeigt an, dass es sich nicht um eine Frage handelt. Die Auslegung lautet folgendermassen: Wenn ihr gekommen seid, um mich zu befragen - ihr Propheten - dann befragt mich über die Zeichen des Himmels und über die Wunder, die ihr im Land entstehen seht. Ueber sie sollt ihr mich fragen, was sie bedeuten. Stattdessen kommt ihr mir über meine Söhne und die rechten

---

1 Ausg. Wilna I, 1, 157, Sp. 1.

2 Zu Hos 2,1 vgl auch bQid 36a S. 85.

Werke meiner Hände, deretwegen ich das All geformt habe, Vorschriften zu machen und mit mir Streit zu schüren. Ihr wollt mir Vorschriften machen: Das ist eine Frage: Liegt es an euch, mir im Hinblick auf meine Söhne Vorschriften zu machen? In meinem Ratschluss habe ich ihnen schon längst das Heil bereitet. Auf welche Weise? Ich habe ihn in Gerechtigkeit erweckt (Jes 45,13). Er (Gott) spricht über Cyrus."[1]

Die Zukunft Israels, der Söhne des Herrn, liegt nicht nur in Gottes Hand, sie ist gleichsam ein Teil des persönlichen Bereichs Gottes, über den man nicht ohne weiteres Auskunft erhalten kann. Die Söhne des Herrn sind Sinn und Ziel der ganzen Schöpfung[2]. Sie nehmen daher in der ganzen Seinsordnung einen Rang ein, der sich einem beliebigen Zugriff entzieht. Ihre Zukunft steht für Gott schon immer fest. Gott braucht dafür keine Berater und niemanden, der ihn an das Geschick seiner Söhne erinnert.

In Jer 31,20[3] ist Gott, dessen Worte als Worte der Šekhina - des gnädigen Wohnens Gottes in Israel - interpretiert werden, von der Klage Efraims berührt und spricht nun über dieses Efraim, wie über einen einzigen Sohn und zudem über einen Sohn, der in vollständiger Ergebenheit den Willen seines Vaters ausführt: "Ist mir Efraim ein teu-

---

1 האותיות שאלוני וגומר. ה"א נקודה קמץ למדת שאינה תמוהה וכן פירשו אם באתם לשאול לי אתם הנביאים שאלוני על אותות שמי' ומופתי' אשר אתם רואים נולדים בארץ עליהם היו שואלים אותי מה הם אבל על בני ועל פועל ידי ישרים שבשבילם יצרתי את הכל אתם באים לצוותי ולקרוא לפני תגר: תצוני. תמוה הוא וכי עליכם לצוות על בני אני כבר בראתי להם הישועה במחשבה שעלתה לפני כיצד אנכי העירותיהו בצדק על כורש הוא אומר:
Jesajakommentar, Pardes ס"ח, a.

2 Vgl. dazu EstR ז', י"ג, S. 42-43.

3 Nach der Rabbinerbibel Jer 31,19.

rer Sohn (Jer 31,2o)? Das sind Worte der Šekhina und sie bedeuten: Es (Efraim) klagt (Jer 31,18). Und ich (Gott): Mein Herz hat sich gegen mich gekehrt (Hos 11,8) zum Mitleid. Vielleicht ist er mir ein teurer Sohn. (Gott spricht) wie jemand, der nur einen Sohn hat, der ihm seinen ganzen Willen erfüllt."[1]

3.2 Abraham Ibn ʿEzra, 1o92-1167

Ibn ʿEzra hebt mit seinem Kommentar zu Jes 45,11 Gottessohnschaft als das Verhältnis des Geschöpfs zu Gott, seinem Schöpfer, hervor: "Ihr wollt mir Vorschriften machen (Jes 45,11): Als Frage: Etwa nicht? Wie der Töpfer weiss, was er tut. Sind die Israeliten etwa nicht meine Söhne?"[2]

Sonderbarerweise ist für Ibn ʿEzra Hos 2,1 kein Ausdruck der Hoffnung für die Zukunft. Er hat hier wohl mit dem Kontext Schwierigkeiten. So schreibt er, dieser Abschnitt (Hos 2,1) würde folgen, weil Israel im Exil viele Kinder zeugen würde. Keines aber sei gottesfürchtig. Sie würden sich wohl "Söhne des lebendigen Gottes" nennen, wären aber wegen ihren bösen Taten in Wahrheit nicht das Volk Gottes[3].

3.3 Rabbi David Qimḥi (Radaq), 116o-1235

Der Kommentar zu Jes 45,11 fällt sehr kurz aus. Radaq bemerkt nur beiläufig, mit den Söhnen wären die Israeliten

---

1 הבן יקיר לי אפרים. הן דברי שכינה כלומר הוא מתנודד ואני לבי נהפך עלי לרחם שמא בני יקירי הוא כמו שאין לו אלא בן אחד שהוא עושה לו כל רצונו:
Jeremiakommentar, Pardes ק"מ, a.

2 תצוני, בתמיה, הלא כאשר יודע היוצר מה יעשה, הלא ישראל הם בני ...
On Isaiah, Ausg. FRIEDLAENDER III, 78.

3 והיה. זאת הפרשה דבקה היא כי במקום שגלו שם יולידו בנים

gemeint: "Ueber meine Söhne: Ueber Israel; denn sie sind meine Söhne und das Werk meiner Hände."[1]

Jer 31,2o[2] versteht er als Gottes Reaktion auf die Not seines Volkes. Zuerst erörtert Radaq den Ausdruck "teurer Sohn". Ein teurer Sohn ist ein Sohn, der sich nicht versündigt. Dann spricht er vom "Kind der Ergötzung" als von einem geliebten Sohn: "Ein teurer Sohn: Was soll dies, dass ich ständig an ihn denke, als wäre er mir gegenüber ein teurer Sohn, der sich nie gegen mich versündigt hat? Wie ein Kind der Ergötzung: Wie sich ein Vater an seinem geliebten Sohn, ergötzt."[3]

Im Kommentar zu Hos 2,1 legt Radaq grosses Gewicht auf die Erklärung des lebendigen Gottes. Der Text spricht nach ihm von der Aufhebung des Exils. Jene Zeit, die Zeit des nachexilischen Neuanfangs, zeichnet sich dadurch aus, dass sich Israel ganz Gott weiht. Daher sind sie nicht mehr Söhne von Götzen sondern Söhne ihres Gottes. Weil er allein ohne Anfang ist, ist er auch der lebendige Gott; da die Israeliten ganz diesem Gott gehören, sind sie Söhne des lebendigen Gottes: "An der Stelle, da man ihnen gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk: Anstatt, da man ihnen zu dieser Zeit aufgrund ihrer bösen Taten gesagt hat: Ihr seid nicht mein Volk, sagt man ihnen in jener Zeit: Söhne des lebendi-

---

רבים רק אינם יראים את השם. ופי׳ והיה במקום כמו תחת אשר לא עבדת והטעם שהם קוראים עצמם בני אל חי והם באמת לא עמי בעבור מעשיהם הרעים:
Hoseakommentar, Pardes פ"ו, a.

1 על בנית על ישראל שהם בני ופועל ידי ...
Jesajakommentar, Pardes ס"ח, a.

2 Nach der Rabbinerbibel Jer 31,19!

3 הבן יקיר. מה זה שאני זוכר אותו תמיד כאילו הוא בן יקר לי שלא חטא לי מעולם: אם ילד שעשועים. כאב שמשתעשע עם בנו החביב לו:
Jeremiakommentar, Pardes ק"מ, a.

gen Gottes. Sie werden nämlich zum Herrn zurückkehren, und er wird ihre Gefangenschaft wenden und sich ihrer erbarmen. Söhne des lebendigen Gottes bedeutet: Zu dieser Zeit machen sie sich zu Söhnen anderer Götter. Diese sind nicht lebendig. Wenn die Lebewesen unter ihnen, nämlich die Sternbilder, lebendig sind[1], sind sie es nur kraft dessen, der sie belebt; aber er, der gepriesen ist, besteht ohne Anfang und Urgrund."[2]

---

1 Mit den Sternbildern ist der Tierkreis gemeint, vgl. LEVI, Wörterbuch III,65, Sp. 1 - Sp. 2. Der Hinweis auf die Lebewesen bei Radaq mag eine Anspielung auf die Tiere, die den Tierkreis bilden, sein; darnach werden diese Tiere als lebendige Wesen vorgestellt. Es kann auch einfach an die Planeten, die als lebendig gedacht sind, angespielt sein.

2 והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתה. תחת אשר נאמר להם בזמן הזה לא עמי אתם לפי מעשיהם הרעים, יאמר להם, בזמן ההוא, בני אל חי, כי ישובו אל ה׳ והוא ישיב שבותם וירחמם. וטעם בני אל חי, כי בזמן הזה עושים עצמם בני אלהים אחרים שאינם חיים, ואפילו החיים שבהם והם המזלות אינם חיים אלא בעילת המחיה אותםת אבל הוא ית׳ חי מבלי סבה ועילה.
On Hosea, Ausg. COHEN 16; bei Pardes פ"ו, a, finden wir für עושים עצמם בני אלהים אחרים die abweichende Lesart עושין בנים לאלהים אחרים.
Hier sei noch auf einen Text des Eliʿezer aus Beaugency aufmerksam gemacht. Es handelt sich um einen Kommentar zu Jes 43,6, der sich nicht an Ort und Stelle (vgl. S. 145-148) einfügen liess. Gottessohnschaft bedeutet dem Zusammenhang entsprechend soviel wie, nach dem Namen Gottes benannt werden. Wer in dieser Art Sohn Gottes ist, soll aus der Gefangenschaft entlassen und zu Gott hin gesammelt werden: "Jeder, der nach meinem Namen genannt wird (Jes 43,7), bezieht sich auf: Bringt her meine Söhne von fern (Jes 43,6); von allen meinen Söhnen, die gerufen sind, die sagen: Ich gehöre dem Herrn; wer nach dem Namen des Gottes Jakobs genannt wird, jeden bringt her und lasst keinen zurück."
כל הנקרא בשמי מוסב על הביאי בניי מרחוק˙ ומכל בני הנקראים שיאמרו ליי׳ אני ויקרא בשם אלהי יעקב הכל הביאי ולא תשאירי אחד˙
Isaiah, Ausg. NUTT 11o; zu מוסד vgl. BEN JEHUDA, Thesaurus VIII, 391o, Sp. 1.

3.4 Ergebnisse

Die Angaben über Gottessohnschaft, die sich aus dieser Textreihe erheben lassen, sind von geringer Bedeutung. Sie lassen sich in das einfügen, was wir bereits erarbeitet haben. Es wird die Liebe Gottes zu seinen Söhnen hervorgehoben, die sichere und in Gott verankerte Zukunft der Gottessöhne unterstrichen. Inhaltsangaben zum Verständnis der Gottessohnschaft fehlen beinahe ganz.

VII

A U S B L I C K   U N D   Z U S A M M E N F A S S U N G

Wir haben nun die Auswertung des exegetischen Materials über Israels Gottessohnschaft entsprechend den uns zur Verfügung stehenden biblischen Texten abgeschlossen. Um aber ein etwas abgerundeteres Bild vom ganzen Thema zu erhalten, versuchen wir noch die Interpretationen zu Ps 2,7, der von den individuellen Sohn Gottes Stellen wohl die ausführlichsten und interessantesten Auslegungen in der mittelalterlichen jüdischen Exegese erhalten hat, kurz zu erörtern. Wir geraten damit etwas in die jüdisch-christliche Polemik - oder jedenfalls mehr als bis anhin -, werden aber dadurch gewisse Züge der Interpretation um Israels Gottessohnschaft besser verstehen.

1. Die apologetischen Hintergründe

Der Begriff der Gottessohnschaft gehört selbstverständlich zum Inventar der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen. Bei dieser Auseinandersetzung geht es weniger um die kollektive Gottessohnschaft des Volkes Gottes[1], es geht nicht darum, ob es einen gottessohnschaftlichen Bezug überhaupt geben kann, es handelt sich vielmehr um das besonders christliche Gottessohnschaftsverständnis, wie es sich im Dogma der einzigartigen, wesentlichen Gottessohnschaft Christi niederschlägt. Der Begriff der Gottessohnschaft ist ja für Israel von alters her Bestandteil des

---

1 Gelegentlich lassen sich auch dazu im Bereich der Traditionsliteratur Ansätze zu einer gewissen Polemik finden, wenn nämlich Israels Gottessohnschaft der Gottessohnschaft anderer gegenübergestellt und als vollwertiger dargestellt wird (BHM I, 1, 126, S. 45; DebR שופטים, ז׳, vgl. S. 53-54; Tan קדושים, י״ב, vgl. 158-159) oder wenn sie sich als Privileg Israls versteht (PesR ה׳, vgl. S. 62 Anm 2).

religiösen Vokabulars und hat von diesem Standpunkt aus sozusagen nichts Befremdendes an sich[1]. Befremdend wird dieser Begriff erst, wenn sich damit der gottheitliche Anspruch verbindet, wie das eben bei der Person Christi der Fall ist. Im Zusammenhang mit der Person Christi tritt dieser Begriff somit in den Bereich der besonderen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen und wird so apologetisch mitbestimmt[2]. Den Niederschlag dieser Auseinandersetzung innerhalb der mittelalterlichen exegetischen Literatur finden wir insbesondere in den Bemühungen um das rechte Verständnis von Ps 2,7[3]; denn dieser Vers wurde von den Christen immer wieder beigezogen, um die Gottessohnschaft Christi als Wesensgleichheit mit dem Vater hervor-

---

1 Vgl. DIENEMANN, Gotteskindschaft 1234: "Es ist leicht, ... darauf hinzuweisen, dass ... alles Bewusstsein der G. auf bibl. und j.(üdische) Motive zurückgehen ..." Vgl. unter anderem den Beleg bei BLUMENKRANZ, Les auteurs chrétiens 28.

2 Für die ersten Jahrhunderte nach Christus fasst BLUMENKRANZ, Judenpredigt 89, prägnant zusammen: "Andere Kirchenväter (ausser Augustinus) berichten von der schroffen Ablehnung, den der Glaube einer Gottsohnschaft bei den Juden fand. Wie schon oben (a.a.O. 85) gesagt, setzte gerade hier die jüdische Polemik am stärksten ein, fand sie doch hier auch eine der verwundbarsten Angriffsflächen des Christentums." Vgl. weiter AVI-YOHNAH, Zeitalter des Talmud 173; SIMON, Verus Israel 229.
Für die in Frage stehende mittelalterliche Periode kennt ROSENTHAL, Anti-Christian polemic 121 (Studia Semitica 171), zwei Ansatzpunkte für die Polemik der Juden gegen die Christen: "Broadly speaking, there were two main Christian claims with a positive and a negative side to them. The first was, as is well known, that Jesus was the son of God, a divine-humane being, and was the Messiah promised in the Hebrew Bible. The second issue was the Christian claim that by his coming Jesus had set aside the Torah in its material sense and had given it a purely spiritual existence and meaning."

3 Zum Verständnis von Ps 2,7 in der jüdischen Traditionsliteratur vgl. LOEVESTAM, Son and Saviour 15-23; STRACK-BILLERBECK, Kommentar III, 673-677.

zuheben. Es ist nicht unsere Aufgabe, an dieser Stelle erschöpfend das rabbinische Verständnis innerhalb der behandelten Epoche zu Ps 2,7 darzustellen. Uns soll die Interpretation dieses Psalms beschäftigen, insofern wir von hierher auch etwas Nutzen für das Begreifen des kollektiven gottessohnschaftlichen Anspruchs ziehen können. Die nachfolgende Textzusammenstellung entspricht denn auch diesem beschränkten Vorhaben.

1.1 Kirche und Synagoge im Gespräch

Um einen Einblick in die jüdisch-christliche Auseinandersetzung um die Gottessohnschaft Christi zu gewinnen, hören wir uns einen Ausschnitt aus einem Dialog zwischen Kirche und Synagoge an[1]. Wir entnehmen diesen Dialog der Altercatio Aecclesie contra Synagogam in der Ausgabe von BLUMENKRANZ. Diese Schrift stammt aus dem 1o. Jahrhundert und kommt wohl aus England[2]. Darin ist nun unter anderm die Rede von den Beinamen des Messias. Hören wir zuerst die Darlegungen der Kirche: "Du (Synagoge) sagtest, der heilige Nachkomme Abrahams wäre Erbe und Segen aller Völker; ihn nanntest du Erwartung der Völker (vgl. Gen 49,1o)[3].

---

1 Zur jüdisch-christlichen Polemik vgl. unter anderem: BLUMENKRANZ, Altercatio 5-24; 46-48 (mit wertvollen Literaturangaben); Ders., Judenpredigt 4-7, Anmerkung 12; Ders., Jüdischen Beweisgründe; Ders., Juifs et Chrétiens 213 bis 289; Ders., Les auteurs chrétiens; EISENMENGER, Entdecktes Judenthum; PARKES, Conflict (Altertum und frühes Mittelalter); POZNANSKI, Einleitung XX, XXXVI-XXXVII, XLVIII, LXVIII, CI, CVIII, CLXII-CLXIII; RENGSTORF-KORTZFLEISCH, Kirche und Synagoge, besonders I, 3o7-362 (ROSENTHAL); ROSENTHAL, Anti-Christian Polemic; ROSSI, Bibliotheca Judaica (wertvolle Angaben über Fundstellen polemischen Inhalts bei den mittelalterlichen jüdischen Lehrern); SERPER, Le débat; TALMAGE, Kimḥi as Polemicist; URBACH, Littérature polémique.

2 BLUMENKRANZ, a.a.O. 31-36.

Du sagtest weiter, er hiesse Emmanuel (Jes 7,14), Wunderbarer, Ratgeber, Gott, Held, Vater der kommenden Welt, Friedensfürst (Jes 9,6), Lamm, das die Erde beherrscht (vgl. Jes 16,1), Retter, Spross, auf dem der Gottesgeist ruht (Jes 11,1-2). Hast du etwa vergessen, ihn Allerheiligsten, Gott der Götter, allerhöchsten Sohn Gottes zu nennen? Ueber ihn als Allerheiligsten sagt Daniel: Der Allerheiligste wird gesalbt (Dan 9,24). Ueber ihn als Gott der Götter bezeugt der Psalmist: Der Gott der Götter erscheint in Sion (Ps 83,8). Ueber ihn als den Allerhöchsten steht im Psalm geschrieben: Der Allerhöchste ist als Mensch in ihr geboren und er hat sie gegründet (Ps 86,5). Dass er Sohn Gottes ist, sagt er selbst durch den Psalmisten: Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt (Ps 2,7). Ich bezeichnete diese Namen deshalb als hervorragend, weil sie meiner Ansicht nach im besondern nur auf die höchste Gottheit zutreffen. Der allmächtige Schöpfer aller Dinge, er selbst ist der Gott der Götter, er ist der Allerheiligste, er ist der Allerhöchste. Auch der Sohn Gottes wird im eigentlichen Sinne allmächtig und ewige Weisheit Gottes genannt, da er mit Gott Vater alles erschaffen und angeordnet hat."[1]

---

3 Die Bibelzitate und -hinweise sowie die Stellenangaben entsprechen der Vulgata.

1 Dixisti sanctum semen Abrahe quod hereditaret et benediceret omnes gentes et ipsum nominasti expectationem gentium. Dixisti etiam quod uocaretur Emmanuhel, ammirabilis, consiliarius, deus, fortis, pater futuri seculi, princeps pacis, agnus dominator terre, salvator, flos in quo requiescit spiritus dei. Oblita forsitan fuisti nominare eum sanctum sanctorum, deum deorum, altissimum dei filium. Nam quod sit sanctus sanctorum dicit Daniel: Vnguetur sanctus sanctorum. Quod sit deus deorum, testatur psalmista: Videbitur, inquid, deus deorum in Sion. Quod sit altissimus, scriptus est in psalmo: Altissimus, inquit, homo natus est in ea et ipse fundauit eam. Quod sit dei filius, ipse dicit per psalmistam: Dominus dixit ad me: Fi-

In diesem Zusammenhang greift die Kirche Ps 2,7 auf, um die einzigartige Gottessohnschaft Christi als Wesensgleichheit mit dem Vater darzustellen. Dem hält nun die Synagoge folgendes entgegen: "Anscheinend gibt es Bezeichnungen, die nur Gott zukommen, andere, die im eigentlichen Sinne nur über Gott ausgesagt werden können, im übertragenen Sinne und zur Bennenung dennoch auch auf auserwählte (heilige) Menschen angewandt vorkommen. Allmächtiger, Schöpfer, Ewiger und ähnliches mehr lassen sich vernünftigerweise nur auf den höchsten Gott anwenden. Herr, Heiliger, Höchster, Sohn Gottes und ähnliches lassen sich erwiesenermassen auch über auserwählte (heilige) Menschen sagen. Zu Mose wurde nämlich gesagt: Siehe, ich habe dich für den Pharao zu einem Gott gemacht (Ex 7,1). Und durch den Psalmist: Ich sagte, ihr seid Götter und alle Söhne des Allerhöchsten (Ps 81,6). Melchisedech ist Priester des allerhöchsten Gottes genannt worden (vgl. Gen 14,18). Er würde aber nicht Priester des allerhöchsten Gottes genannt, wenn nicht auch niederere Wesen im übertragenen Sinne Götter genannt würden. Zum Unterschied von den niedereren Wesen wurde Melchisedech indessen Priester des allerhöchsten Gottes genannt. Auch in (unserer) Welt sehen wir vieles, das wir nach allgemeinem Sprachgebrauch allerhöchstes zu nennen pflegen. Auch mein Volk nannte Gott seinen Sohn, indem er sagte: Israel ist mein Erstgeborener (Ex 4,22). Und an einer weitern Stelle: Aus Aegypten rief ich meinen Sohn (Hos 11, Vers 1). Wie du siehst, kann erwiesenermassen auch bei Men-

---

lius meus es tu, ego hodie genui te. Hec nomina ideo eminentiora / dixi, quia nulli ea congruere specialiter, nisi summe diuinitati cognoui. Omnipotens enim creator omnium ipse est deus deorum, ipse est sanctus sanctorum, ipse est altissimus. Et filius dei proprie dicitur omnipotens et eterna dei sapientia, que cum deo patre creauit et disponit omnia.
BLUMENKRANZ, Altercatio 66-67.

schen im übertragenen Sinn und nach allgemeinem Sprachgebrauch von Söhnen Gottes und von vielem Höchsten die Rede sein. Was Wunder, wenn daher der Gesalbte und Heilige Gottes, der die übrigen Menschen an Gnade überragt und voller Kraft sein wird, und der die Auserwählten (Heiligen) selbst zueigen hat, Allerheiligster, Gott der Götter, Allerhöchster und Sohn Gottes genannt wurde."[1]

Dieser Auszug kann uns ein recht genaues Bild der Problematik um den Begriff der Gottessohnschaft vermitteln. Es handelt sich demnach aus jüdischer Sicht um einen Aus-

---

1 Sunt nomina que singulariter ad deum pertinere uidentur, alia uero que proprie quidem de deo dicuntur, per tranlationem (sic!) tamen et appellationem etiam de sanctis hominibus dici inueniuntur. Omnipotens enim et creator et eternus et si qua sunt similia tantum de summo deo dici posse intelliguntur. Dominus uero et sanctus et altissimus et dei filius et si qua sunt similia etiam de sanctis hominibus dici posse comprobantur. Ad Moysen enim dictum est: Ecce constitui te deum Pharaonis. Et per psalmistam: Ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes. Et Melchisedech sacerdos dei altissimi dictus est. Neque enim dei altissimi sacerdos diceretur, nisi etiam aliqui inferiores nuncupatiue dii uocarentur. Ad distinctionem ergo inferiorum Melchisedech dei altissimi sacerdos uocatus est. Multa etiam in mundo uidemus que in communi locutione altissima dicere solemus. Filium quoque suum deus meum populum / uocauit dicens: Israhel primogenitus meus. Et in alio loco: Ex Egipto uocaui filium meum. Vides ergo quia et in hominibus per translationem et communem locutionem et filii dei et altissima etiam multa / dici posse comprobantur. Quid igitur mirum si unctus et sanctus dei, qui maiore pre ceteris hominibus gratia et uirtute plenus erit et qui etiam ipsos sanctos possidebit, et sanctus sanctorum et deus deorum et altissimus et dei filius dictus fuit. BLUMENKRANZ, Altercatio 67-68; vgl. dazu folgende Bemerkung der Synagoge, a.a.O. 55: Per medium maris siccum iter eis aperuerit (Israel beim Durchzug durchs Rote Meer) et eiusdem pelagi profundo hostes eorum sorbuerit. Audisti quoque quomodo ipsum populum deus suum primogenitum uocauerit (Ex 4,22), paterno affectu educauerit, per inuium desertum celesti indicio iter eis ostenderit ...

druck, der im übertragenen Sinn und als bildliches Stilmittel Anwendung findet. Das gilt auch dann, wenn von der Gottessohnschaft des Messias die Rede ist. Die kollektive Gottessohnschaft Israels spielt dabei insofern eine Rolle, als sie besonders durch Ex 4,22-23 und Hos 11,1 ein Beweis der bildlichen Ausdrucksweise sein kann. So vermögen vor allem diese zwei Schriftstellen den Anspruch auf eine wesentliche Gottessohnschaft Christi zu entkräften.

1.2 Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq (Raši), 1040-1105

Der polemische Gehalt um den Begriff der Gottessohnschaft schlägt sich bei Raši sehr deutlich in der Interpretation zum zweiten Psalm nieder. Dabei bemüht er sich nicht nur, den Begriff der Gottessohnschaft nach seinem eigenen Aussagewert hin zu erfassen, er versucht ihn vom Psalm selbst her - wir würden vom Sitz im Leben des Psalms sprechen - zu bestimmen. Von Bedeutung ist dabei zunächst, was Raši in der Einleitung zum Psalm sagt: "Was toben die Völker (Ps 2,1): Unsere Lehrer deuten den Inhalt (dieses Psalms) auf den Messiaskönig[1]. Seinem Wortlaut entsprechend ist es zutreffend, ihn auf David selbst zu deuten, wie es heisst: Die Philister hörten, dass die Israeliten David zu ihrem König gesalbt hatten (2Sam 5,17); die Philister sammelten das Heer (1Sam 28,1) und fielen in seine Gewalt. Ueber sie sagt er: Was toben die Völker und schliessen sich alle zusammen?"[2]

---

1 Mit dem Ausdruck "unsere Lehrer" wird selbstverständlich auf die Traditionsliteratur verwiesen; vgl. dazu STRACK-BILLERBECK, Kommentar III, 675-677.

2 למה רגשו גוים. רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח ולפי משמעו יהיה נכון לפותרו על דוד עצמו כעין שנאמר ... וישמעו פלשתים כי משחו ישראל את דוד למלך עליהם ויקבצו פלשתים את מחניהם ונפלו בידו ועליהם אמר למה רגשו גוים ונתקבצו כולם:
Psalmenkommentar, Pardes א׳, b.

Raši deutet diesen Psalm auf David und kann damit eine messianische das heisst christologische Inanspruchnahme vereiteln. So sieht er sich gezwungen, der eigenen jüdischen Tradition, insofern sie diesen Psalm auf den Messias deutet, entgegenzutreten. Diese Tatsache hat sich Raimundus Martini[1] zunutzen gemacht: "Was durch die Propheten über den Messias gesagt wurde, versucht Rabbi Salomon bei seiner Auslegung fast immer durch ränkevolle Umschweife vom Weg der Wahrheit abzubringen. Den (ihm) widerstrebenden zweiten Psalm, welcher mit 'Was toben die Völker' (Ps 2,1) beginnt, versucht er vom Messias auf David umzudeuten, so dass es ihm gelingt, was oben anlässlich (des Verses) 'Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du' (Ps 2,7) für den Messias feststand, in Abrede zu stellen. Seine Aeusserungen lauten wie folgt: 'Was toben die Völker, und so weiter: Unsere Lehrer würdigen Andenkens deuteten (diesen Vers) auf den Messiaskönig anlässlich des Erscheinens Gogs. Seinem Wortlaut entsprechend und als Antwort für die Christen ist es zutreffend, ihn auf David selbst zu deuten ...' Soweit Rabbi Salomon. Seinem eigenen Zeugnis entsprechend legten die Rabbinen diesen Psalm wirklich auf den Messias aus. Er selbst hingegen deutet ihn ohne Rücksicht auf sie auf David."[2]

---

1 Raimundus lebte im 13. Jh. in Spanien. Er war ein bedeutender Kenner der arabischen und hebräischen Literatur, die er zur Verteidigung des Christentums beizog; vgl. RIEDLINGER, H., Artikel Raimund (Raimundus) Martini, in: LThK 8 (1963) 976.

2 ... R. Salomoh, qui exponendo quae per Prophetas dicta sunt des Messia fere semper tortuosis graditur anfractibus a tramite veritatis nititur deviare, Psalmum secundum qui incipit, Quare fremuerunt gentes de Messia ad Davidem nititur trahere renitentem, ut id quod per, Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, probatum est supra de Messia, valeat irritare. Haec enim sunt verba ejus: למה רגשו גוים וגו׳ רז"ל דרשו על מלך המשיח לביאת גוג ולפי

In diesen Angaben bei Raimundus liegt uns eine Textrezension von Raši vor, welche die antichristliche Tendenz der Psalminterpretation deutlich hervortreten lässt. Die Auswirkungen dieser Interpretation lassen sich nun in Rašis Ausführungen zu Ps 2,7 feststellen: "Mein Sohn bist du: Das Haupt der Israeliten, die in der Tora 'mein erstgeborener Sohn' (Ex 4,22) genannt werden. In deiner Hand liegt ihr Geschick, wie durch Abner gesagt worden ist: So spricht der Herr: Durch meinen Knecht David befreie ich mein Volk (2Sam 3,18). Ihretwegen (bist) du für mich so viel wie ein Sohn, denn von dir (sind) sie alle abhängig. Ich habe dich gezeugt: Damit du ihretwegen mein Sohn genannt werdest und mir wie ein Sohn lieb seiest, wie es heisst: David erkannte, dass der Herr ihn zum König über Israel bestimmt und sein Königtum um seines Volkes Israel willen erhöht hatte (2Sam

---

משמע ולתשובת המינין נכון לפירשו על דוד עצמו ...
Haec R. Salomoh. Ecce ipso teste Rabini exposuerunt Psalmum istum de Messia, ipse vero qui nihil est respectu eorum exponit illum de David.
Pugio Fidei 527 (Fol. 423); vgl. dazu auch den Kommentar des Nikolaus von Lyra zu Ps 2, vor allem das Folgende:
Ex hoc dicto Rabbi Salomonis tria habemus. Unum est quod doctores hebreorum antiqui intellexerunt hunc psalmum de christo ad litteram. Secundum est quod propter responsionem ad hereticos Rabbi Salomon et alii posteriores doctores hebreorum exposuerunt hunc psalmum de dauid: vocat autem hereticos conuersos de iudaismo ad fidem catholicam: qui contra alios permanentes in perfidia iudaica arguebant de hoc psalmo. non potest autem argumentum fieri nisi ex sensu litterali: ut supra dictum est: et sic patet secundum homines litteratos de iudaismo conuersos quod psalmus iste intelligitur de christo ad litteram: sic igitur duo predicta in verbo Rabbi Salomonis inclusa vera sunt. Sed tertium quod ibi includitur: videtur omnino confictum scilicet quod psalmus iste ad litteram exponendus sit de dauid. tum quia confitetur quod antiqui doctores hebreorum hunc psalmum exposuerunt de christo: qui tantum sequebantur litteram seu sensum litteralem. Item quia confitetur quod expositio huius psalmi de dauid est propter responsionem ad conuersos: ex quo videtur conficta ad euadendum apparenter conuersorum argumenta. Ego igitur uolens sequi

5,12). Wir haben gefunden, dass unter den Königen Israels jene, die ihm (Gott) lieb sind, Söhne genannt werden, wie es über Salomo heisst: Er soll mir Sohn sein, und ich will ihm Vater sein (1Chr 22,1o). Weiter haben wir im Psalm 89 über David gefunden: Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du, mein Gott und mein rettender Fels (Ps 89,27)."[1]

Der Sohn ist David - nicht der Messias. Damit hat Raši sein Ziel erreicht, den Ps 2 für die Deutung auf Christus gegenstandslos zu machen. Der Sprachgebrauch der Heiligen Schrift selbst kann zudem beweisen, dass der gottessohnschaftliche Bezug etwa eines Königs nichts Ausserordentliches darstellt, ohne gleich an eine wesentliche Sohnschaft anzuspielen. Der Ausdruck will vielmehr Liebe und Bevorzugung bedeuten.

Nun sagt Raši deutlich, der König sei Sohn Gottes, insofern er das Haupt Israels sei. Weil nun Israel als Volk auch Sohn Gottes ist, wie sich das aus Ex 4,22 erhärten lässt, kann nun das Haupt Israels, der König, auch Sohn Gottes heissen. Nach Raši gibt es eine Hierarchie des gottessohnschaftlichen Bezuges: In erster Linie ist Israel als

---

doctrinam apostolorum et dicta doctorum hebraicorum antiquorum exponam hunc psalmum de christo ad litteram: improbando ex textu expositionem predictam Rabbi Salominis et modernorum hebreorum conuenio tamen cum ipsis in hoc quod ipse psalmus sit factus a dauid.
Textus biblie III, 88b, Sp. 2.

1 בני אתה. ראש לישראל הקרוין בתורה בני בכורי והם יתקיימו על ידך כמו שנאמר באבנר ... כה אמר ה׳ ביד דוד עבדי אושיע את עמי ישראל ובשבילם אתה לפני כבן שכולם תלויין בך: ...
ילדתיך. להיות קרוי בני וחביב עלי כבן בשבילם כמו שנאמר ... וידע דוד כי הכינו ה׳ למלך על ישראל וכי נשאת מלכותו בעבור עמו ישראל ומצינו במלכי ישראל החביבין לפניו שקרוין בנים כמו שנאמר ... בשלמה הוא יהיה לי לבן ואני אהיה לו לאב ועוד מצינו בדוד במזמור פ"ט הוא יקראני אבי אתה אלי וצור ישועתי:
Psalmenkommentar, Pardes ב׳, a.

Volk Sohn Gottes[1]. Insofern nun ein König diesem Volk, das in sohnschaftlicher Beziehung zu Gott steht, als Retter und Herrscher gegeben wird, kann auch er Sohn Gottes genannt werden. In diesem Sinn können wir von einer abgeleiteten Gottessohnschaft sprechen[2].

Von hier aus lässt sich auch verstehen, warum Raši bei den Darlegungen zu Ex 4,22 sorgfältig zwischen Pešaṭ und Midraš unterscheidet[3]. Die Deutung von Ex 4,22 müsste nach rabbinischem Verständnis gewiss nicht rein individuell verstanden werden, wenn damit auf Jakob verwiesen wird. Jakob ist Israel und eben auch das Volk Israel. Aber dieser anscheinend individualisierende Midraš konnte den Christen in eigener Sache dienen. Wie unselig daher diese "Jakobsgeschichte" für die jüdische Sache sein konnte, geht aus einer Bemerkung bei Raimundus hervor: "Es gibt noch eine andere Belegstelle, die zeigt, dass der Messias Gottes Sohn ist. Im Psalm 89,27-28 wird Gott nämlich eingeführt, indem er folgendermassen über ihn spricht: <u>Er wird zu mir rufen</u>: <u>Mein Vater bist du, mein Gott und mein rettender Fels. Ich will ihn zum Erstgeborenen machen, zum Höchsten für alle Könige der Erde</u>. Die jüdische Verzerrungskunst kann nichts

---

1 Diese Darstellung Rašis ist nicht einfach willkürlich sondern hängt aufs engste mit seiner Einstufung der Heiligen Schrift zusammen. Ex 4,22-23 steht in der Tora und hat schon aus diesem Grund grösseres Gewicht als die Psalmstelle. Zugleich mag auch die zeitliche Abfassung, die für die Tora früher gedacht ist als für die Psalmen, eine Rolle spielen.

2 Für den Christen verwirklicht sich Gottessohnschaft - vor allem nach paulinischer Auffassung (Röm 8,29; Gal 4,5-7; Eph 1,5; Hebr 2,10) - vom Haupt, Christus, her zu den Gliedern, zum Gottesvolk. Es ist Teilhabe an der Sohnschaft Christi.

3 Vgl. S. 56-61.

dagegen ausrichten, (diese Aussage) von Christus zu verstehen. Denn in (dem Midraš) Veelleh schemoth rabba, dem Kommentar zu Exodus, im Kapitel 15, steht geschrieben: Rabbi Nathan sagte: Gott, der Heilige und Gelobte, sprach zu Mose: Wie ich Jakob zum Erstgeborenen machte, da es Ex 4,22 heisst: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel; so werde ich den Messias zum Erstgeborenen einsetzen, da es im Ps 89,28 heisst: Ich will ihn zum Erstgeborenen oder zum ältesten Sohn machen. Der Messias war also, auch wenn er in einem gewissen Sinn noch werden musste, der Erstgeborene wie Jakob dem Fleische nach."[1]

Indem nun Raši die Jakobstradition um Ex 4,22 als Midraš vom einfachen und daher auch massgebenden Schriftsinn abhebt, lässt sich vermeiden, den Christen einen Text in die Hände zu spielen, der sich für einen Vergleich mit der Gestalt Christi sehr gut eignen könnte. ROSENTHAL macht uns nämlich in seinen Schriften wiederholt darauf aufmerksam, dass die starke Betonung der einfachen Schriftauslegung bei den mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren engste Zusammenhänge mit der antichristlichen Polemik aufweist. Damit konnte weitgehend insbesondere die christologische Deutung verschiedener alttestamentlicher Stellen widerlegt

---

1 Alia quoque adhuc est authoritas quae docet Messiam esse Filium Dei. Deus enim inducitur de ipso loquens hoc modo in Psal. 89. v. 27 & 28 ... Ipse vocabit me, Pater meus es tu, Deus meus, et rupes salutis meae. Ego quoque primogenitum ponam eum altissimum regibus terrae. Nec potest inficiari Judaica pravitas istud intelligendum fore de Christo; Scriptum quippe est in Veelleh schemoth rabba, sive Glossa super Exodum Cap. 15. ... R. Nathan dixit, Deus sanctus benedictus dixit ad Mosi, quemadmodum feci Iacobum primogenitum, sicut dictum est Exod. 4. v. 22. Filius meus primogenitus meus Israel: ita ego facio Messiam primogenitum, sicut dictum est Psal. 89. v. 28. Ego primogenitum, vel filium majorem dabo eum ... Messias itaque etsi in aliquo futurus erat primogenitus, ut Jacob, secundum carnem:
Pugio Fidei 528 (Fol. 424).

werden[1]. Indem nun Raši Ex 4,22 vom Pešaṭ her als kollektive Dimension des gottessohnschaftlichen Anspruches bezeichnet, macht er nicht nur eine christologische Interpretation unmöglich; er kann seinem Schema, wonach Gottessohnschaft in erster Linie für das ganze Volk gilt, eine solide Grundlage geben. Das ermöglicht ihm dann die hierarchische Stufung des gottessohnschaftlichen Bezuges, die er in Ps 2,7 in dieser Art darstellt.

1.3 Rabbi David Qimḥi (Radaq), 1160-1235

Auch bei Radaq[2] können wir eine Verknüpfung von individuellem und kollektivem gottessohnschaftlichen Bezug fest-

---

1 Vgl. vor allem ROSENTHAL, Anti-Christian Polemic 119 (Studia Semitica 169): "In our context it is significant that the medieval commentators link the peshaṭ with the 'answer (or rejoinder) to the Christians' and thus establish a clear connection between the literal method and anti-Christian polemic." Vgl. ebenso Medieval Jewish Exegesis 266: "Again, peshaṭ is nothing new; but it assumed an importance unknown to earlier generations as the only effective weapon in the battle for the truth of the Bible." Vgl.die besondere Bemerkung zu Raši a.a.O. 271: "As remarked earlier on, Rashi linked the peshaṭ with the objection to christological interpretation of many passages in the Pentateuch, Isaiah, Jeremiah, Ezekiel or the Psalms. We must remember that Rashi wrote in the first place for his generation of hard-pressed Jews in an atmosphere that produced the Crusades."
An dieser Stelle sei auch eine Bemerkung von PORGES, Joseph Bechor Schor 11, angeführt: "Gleich seinen Vorgängern huldigt auch er (Bekhor Šor) in seiner Schrifterklärung dem bereits im Talmud, wenigstens theoretisch, aufgestellten Grundsatze, dass die Berechtigung des einfachen Schriftsinnes unabweisbar feststeht. Mit diesem Grundsatz befand und wusste er sich in entschiedenem Gegensatz zu der zeitgenössischen christlichen Bibelauslegung, deren allegorisierende Richtung er kannte und eine Verkehrung des einfachen Wortsinnes nannte."

2 Zur Interpretation von Ps 2,7 bei Ibn ʿEzra vgl. S. 65. Er deutet den Psalm in erster Linie auf David, lässt aber auch den Bezug auf den Messias gelten; vgl. Ps 2,1, Psalmenkommentar, Pardes א׳, b.

stellen. Im Gegensatz zu Raši können wir nicht von einer hierarchischen Stufung als vielmehr von einer Gleichschaltung der beiden Bereiche sprechen. Das kann Radaq daher vortragen, weil das Sohnschaftsverhältnis für ihn vor allem ein Dienstverhältnis darstellt. Sohn Gottes sein bedeutet so viel wie Diener Gottes sein, bereit sein, auf Gottes Befehle zu hören, um sie dann auszuführen. Daher ist es im Grunde genommen dasselbe, ob der gottessohnschaftliche Bezug dem Einzelnen oder der Gesamtheit Israels zugesprochen wird: "Der Herr hat zu mir gesagt: Mein Sohn bist du: Von ihm habe ich (David) die Herrschaft erhalten. Daher wird sie kein Mensch erschüttern können; denn Gott hat mich als Sohn angenommen, wie er zu Samuel gesagt hat: Unter seinen Söhnen habe ich mir einen zum König auserwählt (1Sam 16,1). Das heisst soviel wie: Dieser König ist mein Eigentum, er ist mein Sohn und mein Diener und wird auf mich hören. Denn jeder, der zum Dienst des Herrn aufmerkt, wird als sein Sohn bezeichnet,da eben ein Sohn auf seinen Vater hört und zu seinem Dienst bereit ist. So heisst es auch: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein (2Sam 7,14). Weiter hat er gesagt: Söhne des lebendigen Gottes (Hos 2,1)."[1]

Die sehr allgemeine Bestimmung des Gottessohnschaftsbegriffes, wie er hier zutage tritt, muss selbstverständlich auch auf dem Hintergrund der antichristlichen Polemik gelesen werden. Die gesamte Interpretation von Psalm 2 steht

---

1 כי יהוה אמר אלי בני אתה, וממנו באה לי המלוכה, ולכן אל יערער שום אדם עליה, כי יי׳ לקחני לבן, כמו שאמר לשמואל ... כי ראיתי בבניו לי מלך. כלומר: המלך הזה לי הוא, ובני הוא ועבדי הוא, ושומע אלי. כי כל מי ששומע לעבודת האל יקרא בנו, כמו שהבן שומע אל האב ומזומן לעבודתו. וכן בנים אתם ליי׳ אלהיכם ... אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן ... ואמר: בני אל חי ...

Psalmenkommentar, Ausg. DAROM י"ג; in der editio princeps sind keine namhaften Textabweichungen zu finden.

bei Radaq unter diesem Vorzeichen. Wir greifen hier die Anweisungen zum Gespräch mit den Christen am Schluss der Auslegungen auf: "Die Christen deuten diesen (Psalm) auf Jesus. Der Vers, den sie daraus als Beweis aufführen und den sie als Stütze ihres Irrtums nehmen, bringt sie aber zu Fall. Er (lautet): Der Herr hat zu mir gesagt: Mein Sohn bist du (Ps 2,7). Wenn sie dir sagen, er (Jesus) sei der Sohn Gottes gewesen, antworte ihnen, es sei nicht möglich, einen Sterblichen Sohn Gottes zu nennen, da der Sohn von der Art des Vaters ist. Es ist (ja auch) nicht möglich, dieses Pferd einen Sohn Rubens zu nennen. Wenn daher Gott jemandem sagt: Mein Sohn bist du, müsste er von seiner Art und Gott wie er sein. Weiter hat er gesagt (- so die Christen -): Heute habe ich dich gezeugt; der Gezeugte sei aber von der Art des Zeugers. Antworte ihnen, in der Gottheit könne es nicht Vater und Sohn geben; die Gottheit nämlich ist unteilbar, da sie kein Körper ist, der sich teilen lässt. Denn Gott ist in der Einheit in jeder Hinsicht einer, ohne sich zu erweitern, ohne sich zu vermindern, ohne sich zu teilen. Sage ihnen ferner: Der Vater sei zeitlich vor dem Sohn, der Sohn geht aus der Kraft des Vaters hervor. Obwohl nun bei Verwendung der Ausdrücke das eine nicht ohne das andere möglich ist - denn erst dann wird jemand Vater genannt, wenn er einen Sohn hat, und niemand wird Sohn genannt, wenn er keinen Vater hat - ist jener, der nun Vater heisst, da der Sohn existiert, dennoch ohne Zweifel zeitlich vorher da gewesen. Gilt das nun im Bezug auf die Gottheit, von der ihr redet und die ihr Vater, Sohn und Heiliger Geist nennt, dann existiert jener Teil, den ihr Vater nennt, vor jenem Teil, den ihr Sohn nennt. Denn wenn sie jederzeit als zwei in Einheit existiert haben, müsstet ihr sie Zwillingsbrüder nennen, dann nennt sie nicht Vater und Sohn, und nicht Zeuger und Gezeugten. Wenn sie sagen, es sei nicht angebracht, jeman-

den Sohn Gottes zu nennen, wenn er nicht von göttlicher Art sei, sage ihnen, über Gott, den Gelobten, könne man nur mit Vergleichen sprechen, wie es über ihn gesagt worden ist: der Mund Gottes, die Augen Gottes, die Ohren Gottes und ähnliches mehr. Offensichtlich handelt es sich dabei nur um Vergleiche, wenn die Rede von 'Sohn Gottes' oder 'Söhnen Gottes' gewesen ist. Denn wer die Befehle und Aufträge Gottes erfüllt, wird als sein Sohn bezeichnet, da ja der Sohn die Befehle des Vaters ausführt. Die Schrift hat daher die Sterne Söhne Gottes genannt, wie: Es jauchzten alle Gottessöhne (Job 38,7). So wird auch der Mensch durch den überirdischen Geist[1], der ihn ihm ist, wenn er die Befehle Gottes ausführt aufgrund der Weisheit Hauch[2], der ihn belehrt, sein (Gottes) Sohn genannt[3]. Daher hat er gesagt: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt (Ps 2,7). Weiter hat er gesagt: Mein erstgeborener Sohn ist Israel (Ex 4,22). Weiter hat er gesagt: Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). Weiter hat er gesagt: Ich will ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein (2Sam 7,14)."[4]

---

1 TALMAGE, Kimḥi as Polemicist 219, übersetzt "supernal gift".

2 "aufgrund der Weisheit Hauch" gibt TALMAGE, a.a.O. 220, mit "by virtue of the intellective soul" wieder.

3 Auch für die Gottessohnschaft der Christen spielt das Geistprinzip eine erhebliche Rolle; vgl. Röm 8,14-16; Gal 4,6.

4 והנוצרים מפרשים אותו על ישו (= אותו האיש), והפסוק אשר מביאים ראיה ממנו ועושין בו סמך לטעותם הוא להם למכשול, והוא: יי׳ אמר אלי בני אתה. כי אם יאמרו לך הוא היה בן האל, אמור להם: כי לא יתכן לומר בן האל על בשר ודם, כי הבן הוא ממין האב, כי לא יתכן שתאמר הסוס הזה בן ראובן, אם כן מי שאמר לו יי׳ (= האל): בני אתה, צריך שיהיה ממינו והיה אלהים (= אלוה) כמוהו. ועוד שאמר: אני היום ילדתיך, והילוד הוא ממין היולד. ואמור להם כי לא יתכן באלהות אב ובן, כי האלהות לא תפרד כי אינה גוף שתפרד, אלא האל אחד הוא בכל צד אחדות, לא ירבה ולא ימעט ולא יחלק ועוד אמר להם: האב קודם לבן בזמן

Diese Erörterung Radaqs gibt uns wohl so etwas wie eine allgemeine rabbinische Lehrmeinung zum Problem der Gottessohnschaft wieder[1]. Die Redewendungen über Gottessohnschaft sind als Vergleich aufzufassen, der das Dienst verhältnis zu Gott hervorheben will. So kann die wesensmässige Gottessohnschaft Christi in Frage gestellt werden.

ומכח האב יצא הבן. ואף על פי שלא יתכן זה מבלי זה בקריאת
השמות, כי לא יקרא אב עד שיהיה לו בן ולא יקרא בן אם לא
יהיה לו אב, מכל מקום אותו שיקרא אב כשיהיה הבן היה קודם
בזמן בלי ספק. ואם כן האלוה שאתם קוראים לו אב ובן ורוח
הקדש, החלק שאתם קוראים לו אב קודם לחלק האחר שאתם קוראים
בן. כי אם היו כל זמן שניהם כאחד היו קוראים להם אחים
תאומים, ולא תקראו להם אב ובן. ולא יולד וילוד, כי היולד
קודם לילוד בלי ספק. ואם יאמרו: שלא יתכן לומר בן האל על
דבר שאינו ממין האלהות, אמור להם כי לא נוכל לדבר על האל
יתבכך אלא על דרך משל, כמו שנאמר עליו: פי יי׳, עיני יי׳,
אזני יי׳ והדומה להם. וידוע הוא שאינו אלא על דרך משל. וכן
הוא על דרך משל כשאמר: בן אלהים, בני אלהים, כי מי שעושה
מצותיו ושליחותו קוראים לו בן כמו שהבן עושה מצות האב.
לפיכך קרא לכוכבים בני אלהים, כמו וידיעו כל בני אלהים ...
וכן האדם, בעבוד רוח העליונה שבו כשעושה האדם מצות האל בסבת
הנשמה החכמה שתודהו קורא לו בן, ולפיכך אמר: בני אתה אני
היום ילדתיך, ואמר:: בני בכרי ישראל ... ואמר: בנים אתם
ליי׳ אלהיכם ... ואמד, אנכי אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן..

Psalmenkommentar, Ausg. DAROM י"ד; die Angaben in den Klammern beziehen sich auf bemerkenswerte Abweichungen in der editio princeps, Bologna; vgl. die ähnlichen Darlegungen Radaqs zu Ps 45,18, On Psalms, Ausg. ESTERSON 334-335. Ueberdies finden wir polemisches Material bei Radaq in folgenden Psalmen: 7,8; 15,5; 19; 21; 22; 72; 87; 11o; 119,129; 126,5; 129,8.

1 Zum polemischen Material bei Radaq bemerkt TALMAGE, Kimḥi as Polemicist 214-215: "There is very little in this material which is original and which did not appear previously in the writings of his father Joseph Kimḥi or of David Kimḥi's older contemporary Jacob ben Reuben. However the presence of this material in one of the most popular biblical commentaries ever (!) written ensured its availabiliy and currency. For while biblical commentaries had long served as vehicles for polemics, especially in the Franco-German school, they neither atteined the currency of those of Kimḥi nor contained as much disputational material."

Nach den angeführten Beispielen fällt auch die Gottessohnschaft des Volkes unter die allgemeinen Redewendungen. So kann auch sie als Zeugnis zugunsten der rabbinischen gegen die christliche Auffassung ins Feld geführt werden.

An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, dass Radaq ausser dem Gehalt des Dienstes auch jenen des Liebeserweises für die Gottessohnschaft kennt. So finden wir die entsprechende Umschreibung in seinem Wörterbuch: "Söhne Gottes: (Das sind) die Frommen; sie sind die Söhne des Herrn, und er liebt sie wie ein Vater seinen Sohn. So (heisst es) auch: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22)."[1]

Einen ähnlichen Hinweis gibt uns Radaq auch in seinem Kommentar zu Jer 31,9[2]: "Warum hat er gesagt: Er ist mein Erstgeborener? Weil das Erstgeburtsrecht Joseph gegeben worden ist. Oder eine (andere) Erklärung: Er ist mir lieb wie ein erstgeborener Sohn seinem Vater. So hat er auch gesagt: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22). Der Inhalt (dieses Ausdrucks) ist die Liebe und Zuneigung."[3]

Diese beiden Texte zeigen uns weiter, wie sehr das Thema der Gottessohnschaft durch entsprechende Umschreibungen im rein bildlichen Sinn verstanden werden kann. So liegt alsdann aufgrund des exegetischen Befundes, der seinerseits für die polemische Auseinandersetzung nutzbar gemacht wird, ein Begriff der Gottessohnschaft vor, der sich in jeder

---

1 בני האלהים ... החסידים, והם בנים לשם שהוא אוהב אותם כמו האב את הבן, וכן בני בכרי ישראל ...
Radicum Liber, Ausg. BIESENTHAL-LEBRECHT 43, Sp. 2.

2 Nach der Rabbinerbibel Jer 31,8.

3 ומה שאמר בכורי הוא לפי שנתנה הבכורה ליוסף או פי' חביב הוא עלי כבן הבכור לאביו וכן אמר בני בכורי ישראל לענין חבה ואהבה ...
Jeremiakommentar, Pardes קל"ט, b.

Hinsicht für eine wirksame Argumentation eignet.

1.4 Rabbi Ješa'ja ha-Rišon aus Trani (Rid), um 1180-1250

Im Kommentar von Rid zu Psalm 2 bestätigt sich das, was wir bis anhin feststellen konnten. Auch er deutet zunächst den ganzen Psalm auf David: "Diesen Psalm hat David über sich selbst gesprochen, als er zum König über Israel gesalbt worden ist und die Philister sich zusammengetan haben, um gegen ihn zu kämpfen."[1]

Die entscheidende Aussage finden wir wiederum in Ps 2 Vers 7: "Mein Sohn bist du: Wegen seiner grossen Liebe zu mir, hat er mich 'mein Sohn' genannt. Das entspricht der Aussage, die lautet: Mein erstgeborener Sohn (ist) Israel (Ex 4,22). Söhne seid ihr für den Herrn, euren Gott (Dtn 14,1). So sagt auch Hosea: Als Israel ein Knabe war, gewann ich es lieb, und aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen (Hos 11,1). So ist auch Salomo Sohn des Allgegenwärtigen genannt worden, wie es geheissen hat: Er wird mir Sohn sein, und ich werde ihm Vater sein (1Chr 22,10)."[2]

1.5 Ergebnisse

Wir haben versucht, Israels Gottessohnschaft in die Zusammenhänge der jüdisch-christlichen Polemik hineinzustellen. Sie hat darin gewiss zweitrangige Bedeutung, insofern als in erster Linie die Gottessohnschaft des Königs im Zentrum der Auseinandersetzung steht, um dadurch die Gottessohnschaft Christi zu entkräften. In dieser Ausein-

---

1 מזמור זה אמר דוד על עצמו כשנמשח מלך על ישראל ונתקבצו הפלשתים להלחם עליו ...
Psalmenkommentar, Ausg. WERTHEIMER II, קכ"ג.

2 בני אתה. מרוב חבתו עלי קראני בני כעניין שנאמר בני בכורי ישראל, בנים אתם לי"י אלהיכם, וכן הושע אומר כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני. וכן שלמה נקרא בן למקום שנאמר והוא יהיה לי לבן ואני אהיה לו לאב.
Psalmenkommentar, a.a.O. קכ"ג-קכ"ד.

andersetzung kann nun die Gottessohnschaft des Kollektiv dahin in Anspruch genommen werden, die allgemeine Tragweite des Begriffs der Gottessohnschaft darzutun. Gottessohnschaft ist in jedem Fall nicht mehr als eine Umschreibung des Dienstverhältnisses, in dem der Mensch zu Gott steht. Es ist zudem ein Ausdruck für den von Gott geliebten Menschen.

2. Zusammenfassung

Was wurde im Judentum selbst im Laufe der Geschichte aus dem bedeutenden Thema der Gottessohnschaft Israels? Mit dieser Frage haben wir uns an diese Arbeit gemacht und versucht, aus dem zugägnlichen hebräisch-exegetischen Schrifttum des Hoch- und Spätmittelalters eine Antwort zu erhalten. Die Einsichten, die wir dabei gewinnen konnten, lassen sich folgendermassen kurz zusammenfassen:

1. Die Gottessohnschaft Israels nimmt im Rahmen der hebräisch-exegetischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters einen eher bescheidenen Platz ein. Jedenfalls ist es kein Thema, das die befragten Kommentatoren besonders stark gefesselt hat. Aus den zahlreichen alttestamentlichen Belegstellen für Israels gottessohnschaftliche Existenz gewinnen vor allem die beiden Texte Ex 4,22-23 und Dtn 14,1 einigermassen an Bedeutung.

2. Diese mittelalterlichen Kommentatoren verdanken bei näherem Hinsehen viele Anregungen für ihre Darstellung - wie auch gar nicht anders zu erwarten ist - der jüdischen Traditionsliteratur. Vergleichen wir aber die manigfaltigen Aussagen der Traditionsliteratur - die sich in dieser Arbeit zudem nur auf das angegebene alttestamentliche Verzeichnis der Schriftstellen beziehen - mit dem, was ihr Niederschlag in der mittelalterlichen Exegese ausmacht, so müssen wir gewiss von einer beschränkten Auswertung des Ma-

terials sprechen. Wer daher die Wirkgeschichte des alttestamentlichen Redens über Israels Gottessohnschaft im jüdischen Selbstverständnis darstellen möchte, wird in der Traditionsliteratur eine reichere Quelle als bei den behandelten Kommentatoren finden. So beredt die Traditionsliteratur im Bezug auf das Thema der Gottessohnschaft des auserwählten Volkes ist, so äusserst sparsam aber deshalb nicht weniger gewichtig interpretieren die mittelalterlichen Kommentatoren die entsprechenden Schriftstellen.

3. Eben die Sparsamkeit, mit der sie an die Darstellung des Schriftbefundes herangehen, spricht für eine grössere Treue zum Aussagewert der Schrift selbst. Diese Kommentatoren sind sachbezogener und erfassen den Schriftsinn nicht selten in einer Art und Weise, der wir selbst aus der Sicht unserer heutigen exegetischen Arbeit oft voll zustimmen können. Das ist die Frucht einer exegetischen Methode, die den eigentlichen Schriftsinn erschliessen will. Die Auswirkung dieser Methode lässt sich auch bei der behandelten Thematik deutlich feststellen.

4. Ein Grund unter andern für die nüchterne und sachbezogene Interpretation von Israels Gottessohnschaft mag in der Auseinandersetzung um die Gottessohnschaft Christi, die sich zwischen Synagoge und Kirche in dieser Zeit besonders stark aufdrängt, zu suchen sein. In dieser Auseinandersetzung konnte die Gottessohnschaft des Volkes geradezu an Bedeutung gewinnen, da sie die allgemeine Tragweite des Begriffes zu unterstreichen vermochte und zeigen konnte, dass Israel selbst im Genusse dieses Gunsterweises Gottes steht. Gegebenenfalls kommt diese kollektive Gottessohnschaft über jeden diesbezüglichen individuellen Anspruch zu stehen.

5. Im Hinblick auf diese antichristliche Polemik liegt es natürlich ganz im Interesse einzelner Interpretatoren den Begriffsinhalt der Gottessohnschaft genau zu erfassen.

Wo das Thema daher erörtert wird, unterstreichen diese Autoren vor allem die Erwählung Israels, seine Existenz als Volk Gottes, den Dienst und den Gehorsam, den Israel Gott schuldet, das Glaubensbekenntnis, das aufs engste mit der sohnschaftlichen Stellung zusammenhängt, die Verantwortung, die aus diesem bevorzugten Sein Israel zufällt, die deshalb das Versagen Israels auch umso schwerwiegender erscheinen lässt, schliesslich die ausserordentliche Liebestat Gottes seinem Volk gegenüber. Damit erhält "Gottessohnschaft" aufgrund der geistigen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Problemen eine Ausprägung, die vor allem auch exegetisch höchst wertvoll erscheint und das Verhältnis von ursprünglichem Aussagewert und nachträglicher weiterführender Interpretation wahrzunehmen und zu klären hilft.

6. Die Gottessohnschaft als Privileg Israels wird im allgemeinen stark unterstrichen. Ist gelegentlich auch von der Gottessohnschaft anderer Völker die Rede, dann hebt sich der Gottessohnschaft Israels doch ganz entschieden davon ab: Israel ist der besonders geliebte Sohn Gottes. Hier hält sich eine lange Tradition durch: "Dir zur Ehre hast du uns erschaffen, zu deinen Söhnen hast du uns bestimmt vor den Augen aller Völker. Denn du hast Israel 'mein erstgeborener Sohn' (Ex 4,22) genannt, und es Zucht gelehrt, wie man seinen Sohn Zucht lehrt" (4QDibHam 3,4-7, BAILLET, Recueil liturgique 2o2-2o3).

Stellenregister

Die jüdische Traditionsliteratur wird in alphabetischer Reihenfolge angeführt. Seitenzahlen mit Stern (*) verweisen auf Stellen, die in Anmerkung zu finden sind.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen der biblischen Bücher und die Schreibweise biblischer Eigennamen entstammen dem Verzeichnis von FRICKE, K.D. / SCHWANK, B., Oekumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1971. Das Siegelverzeichnis für die jüdische Traditionsliteratur entspricht abgesehen von einigen Ausnahmen den Angaben in: The Hebrew University Bible Project. The Book of Isajah, Sample Edition with Introduction by M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, Jerusalem 1965. Für weitere Abkürzungen und für die Umschrift nichtbiblischer hebräischer Namen fand weitgehend STRACK, Einleitung, Berücksichtigung. Die hier nicht angeführten Abkürzungen für Zeitschriften, Lexika und Sammelwerke entsprechen dem RGG (3)1957-1965.

CahRb	Cahiers de la Revue Biblique
Denz.S	Denzinger-Schönmetzer
Efranc	Etudes franciscaines
EJ	Etudes Juives
EtB	Etudes Bibliques
GFWJ	Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums
RQ	Revue de Qumrân
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

Für die Abkürzungen der jüdischen Traditionsliteratur vgl. die Bibliographie.

Bibliographie

1. Quellenwerke

1.1 Targumim und jüdische Traditionsliteratur

AgBer — מדרש אגדת בראשית (Midraš Aggadat Berešit), Ausg. Warschau 1876, Neudruck Jerusalem 1962.

ARN — Aboth de Rabbi Nathan, Hrsg. von SCHECHTER, S., London - Wien - Frankfurt 1887.

b — Der Babylonische Talmud, Hrsg. von GOLDSCHMIDT, L., 9 Bde, Haag 1933-1935.

BatMidr — Batei Midrashot. Twenty Five Midrashim ..., Hrsg. von WERTHEIMER, S.A. / WERTHEIMER, A.J., 2 Bde, Jerusalem (2)1954, (2)1957.

BemR — במדבר רבה (Bemidbar Rabba), Ausg. Wilna 1851, Nachdruck Jerusalem 1961, Band II, Teil 2.

BerR — Midrash Bereshit Rabba, Hrsg. von THEODOR, J. / ALBECK, Ch., 3 Bde, Jerusalem (2)1965.

BHM — Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur, Hrsg. von JELLINEK, A., 2 Bde, 6 Teile, Jerusalem (2)1938.

CN — (Codex Neophyti) Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana, Tomo II: Exodo (Textos y Estudios 8), Hrsg. von DIEZ MACHO, A., Madrid - Barcelona 197o.

DebR — Midrash Debarim Rabbah, Hrsg. von LIEBERMANN, S., Jerusalem (2) 1964.

EstR — אסתר רבה (Ester Rabba), Ausg. Wilna 1851, Nachdruck Jerusalem 1961, Band II, Teil 3.

FrgmT — Das Fragmententhargum (Thargum juruschalmi zum Pentateuch), Hrsg. von GINSBURGER, M., Berlin 1899.

Jalq — ילקוט שמעוני (Jalquṭ Šimʿoni), Ausg. Warschau 1876.

JalqMa ילקוט המכירי על ישעיהו (Jalqut ha-Makhiri al Ješa jahu), Hrsg. von SPIRA, S.K., Berlin 1894, Nachdruck Jerusalem 1963.

Leqah tob Lekach-Tob (Pesikta Sutarta), Hrsg. von BUBER, S. (und PADUA, A.M.), 2 Bde. Wilna 1884.

m Die Mischna. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung, Hrsg. von BEER, G. / HOLTZMANN, O., Giessen 1912-1935; Hrsg. von RENGSTORF, K.H. / ROST, L., Berlin 1956 ff.

Mischna sive totius Hebraeorum Juris, Rituum, Antiquitatum, ac Legum Oralim Systema ..., Hrsg. von SURENHUSIUS, G., 3 Bde, 6 Teile, Amsterdam 1698-17o3.

Mishnayoth, Hrsg. von BLACKMAN, Ph., 6 Bde, New York (3)1965.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, Ausg. GOLDSCHMIDT, 6 Bde, Basel (3)1968.

Mekh Mechilta d'Rabbi Israel, Hrsg. von HOROVITZ, H.S. / RABIN, I.A., Jerusalem (2)196o.

Mekilta de-Rabbi Ishmael, Hrsg. von LAUTERBACH, J.Z., 3 Bde, Philadelphia (2)1949.

MekhRS Mekhilta d'Rabbi Sim on b. Jochai, Hrsg. von EPSTEIN, J.N. / MELAMED, E.Z., Jerusalem 1955.

MHG Ex Midrash Haggadol on the Pentateuch. Exodus, Hrsg. von MARGULIES, M., Jerusalem (2)1967.

MidrAg Agadischer Commentar zum Pentateuch, Hrsg. von BUBER, S., Wien 1894.

MidrMiš מדרש משלי (Midraš Mišle), Hrsg. von BUBER, S., Wilna 1893, Nachdruck Jerusalem 1965.

MidrŠem מדרש שמואל (Midraš Šemuel), Hrsg. von BUBER, S., Krakau 1893, Nachdruck Jerusalem 1965.

MidrTann Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, Hrsg. von HOFFMANN, D., 2 Teile, Berlin 19o8, 19o9.

MidrTeh Midrasch Tehillim (schocher Tob), Hrsg. von BUBER, S., Wilna 1891.

PesR	Pesikta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, Hrsg. von FRIEDMANN, M., Wien 188o, Nachdruck Tel Aviv 1963.
PRK	Pesikta de Rav Kahana, Hrsg. von MANDELBAUM, B., 2 Bde, New York 1962.
QohR	קהלת רבה (Qohelet Rabba), Ausg. Wilna 1851, Nachdruck Jerusalem 1961, Band II, Teil 3.
RutR	רות רבה (Rut Rabba), Ausg. Wilna 1851, Nachdruck Jerusalem 1961, Band II, Teil 3.
ŠemR	שמות רבה (Šemot Rabba), Ausg. Wilna 1851, Nachdruck Jerusalem 1961, Band I, Teil 1.
SiphDtn	Siphre ad Deuteronomium, Hrsg. von HOROVITZ, H.S. / FINKELSTEIN, L., Berlin 1939, Nachdruck New York 1969.
	ספרי דבי רב (Siphre debe Rab), Hrsg. von FRIEDMANN, M., Wien 1851, Nachdruck New York 1948.
Siphra	ספרא דבי רב (Siphra debe Rab), Hrsg. von WEISS, J.H., Wien 1862, Nachdruck New York 1946.
ŠirR	שיר השירים רבה (Šir ha-Širim Rabba), Ausg. Wilna 1951, Nachdruck Jerusalem 1961, Band II, Teil 3.
Tan	מדרש תנחומא (Midraš Tanḥuma), Ausg. Warschau o.J.
TanB	Midrasch Tanchuma. Ein agadischer Commentar zum Pentateuch, Hrsg. von BUBER, S., Wilna 1885.
TJ	The Bible in Aramaic III: The Latter Prophets according to Targum Jonathan, Hrsg. von SPERBER, A., Leiden 1962.
TO	The Bible in Aramaic I: The Pentateuch according to Targum Onkelos, Hrsg. von SPERBER, A., Leiden 1959.
TPsJ	Pseudeo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch), Hrsg. von GINSBURGER, M., Berlin 19o3.
WaR	Midrash Wayyikra Rabbah, Hrsg. von MARGULIES, M., 5 Bde, Jerusalem 1953-196o.

1.2 Hebräisch-exegetische Literatur

Abraham Ibn ʿEzra: Pentateuchkommentar: in: מקראות גדולות, Ausg. SHULSINGER, New York 1950, Band I-V.

Exoduskommentar: Aben Esra's handschriftlicher Commentar über Exodus (Hrsg. von REGGIO, I.S.), Prag 1840.

Jesajakommentar: The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, Hrsg. von FRIEDLAENDER, M., 4 Bde, London 1873-1877.

Jeremiakommentar: in: מקראות גדולות, Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954.

Hoseakommentar: a.a.O.

Psalmenkommentar: a.a.O.

Aharon ben Elija aus Nikomedien: Pentateuchkommentar: ספר כתר תורה, Ausg. Goslow 1866-1867.

Aharon ben Joseph ha-Rophe: Pentateuchkommentar: ספר המבחר וטוב המסחר, Ausg. Goslow 1835.

Daʿat Zeqenim, in: מקראות גדולות, Ausg. SHULSINGER, New York 1950, Band I-V.

Don Jiçḥaq Abrabanel: Pentateuchkommentar: פירוש על התורה, 3 Bde, Ausg. Jerusalem 1964.

Eliʿezer aus Beaugency: Jesajakommentar: Commentaries on the Later Prophets by R. Eleazar of Beaugenci I.: Isaiah, Hrsg. von NUTT, J.W., London - Paris - Frankfurt 1879.

Hoseakommentar: Kommentar zu Ezechiel und den XII kleinen Propheten, Hrsg. von POZNANSKI, S., Warschau 1909-1910, Nachdruck Jerusalem 1968.

Hadar Zeqenim: ספר הדר זקנים, Ausg. Livorno 1840, in: מקראות גדולות, Ausg. SHULSINGER, New York 1950, Band VI.

Ḥizquni: חזקוני, Ausg. Cremona 1559, in: מקראות גדולות, Ausg. SHULSINGER, New York 1950, Band VI.

Jaʿaqob ben Ašer: Pentateuchkommentar: in: מקראות גדולות, Ausg. SHULSINGER, New York 1950, Band I-V.

Joseph Bekhor Šor: Pentateuchkommentar: פירוש על התורה, 3 Bde, Band 1 und 3 Ausg. Jerusalem 1956, 1959, Band 2 Ausg. London 196o.

Joseph ben Joseph Naḥmias: Jeremiakommentar: Commentar zu dem Buche Jeremias, Hrsg. von BAMBERGER, M.L., 2 Teile, Frankfurt a.M. 1913, Nachdruck Jerusalem 197o.

Joseph Bonfils: Superkommentar zu Ibn ʿEzras Pentateuchkommentar: Joseph Bonfils (Tobh ʿElem) und sein Werk Ṣophnath Pane'aḥ, Hrsg. von HERZOG, D., 2 Teile, Heidelberg 1911, 193o.

Mošab Zeqenim: ספר מושב זקנים על התורה, Hrsg. von SASOON, D.S., Londeon 1959.

Rabbi Ašer ben Jeḥiel: vgl. unter Hadar Zeqenim.

Rabbi David Qimḥi: Jesajakommentar: (1) The Commentary of David Kimhi on Isaiah Part I. Chapters 1-39 (Columbia University Oriental Studies XIX), Hrsg. von FINKELSTEIN, L., New York 1926. (2) in: מקראות גדולות, Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954.

Jeremiakommentar: in: מקראות גדולות, Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954.

Hoseakommentar: (1) The Commentary of Rabbi David Kimhi on Hosea (Columbia University Oriental Studies XX), Hrsg. von COHEN, H., New York 1929. (2) in: מקראות גדולות , Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954.

Psalmenkommentar: (1) Editio princeps Bologna (?) 1477, Nachdruck o.O, o.J. (2) הפירוש השלם על תהלים, Hrsg. von DAROM, A., Jerusalem (2)1971. (3) in: מקראות גדולות , Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954. (4) The Commentary of Rabbi David Ḳimḥi on Psalms (42-72), Hrsg. von ESTERSON, S.I., in: HUCA X (1935) 3o9-443 (Separatdruck 1931).

Rabbi Ješaʿja ha-Rišon aus Trani: Commentary Rabbi Isaiah da Trani the First on Prophets and Hagiographa, Hrsg. von WERTHEIMER, A.J., 2 Bde, Jerusalem 1959, 1965.

Rabbi Levi ben Geršom: Pentateuchkommentar: פירוש על התורה על דרך ביאור, Ausg. Venedig 1547, Nachdruck o.O. o.J., 2 Bde.

Rabbi Moše ben Naḥman: Pentateuchkommentar: (1) Editio princeps: Commentary to the Pentateuch by Moshe ben Nachman. First Edition Roma prior to 148o (Vorwort von HABERMANN, A.M.), Jerusalem o.J. (2) Commentary on the Torah, Hrsg. von SCHEWEL, C.B., 2 Bde, Jerusalem 1959, 196o.

Rabbi Šelomo ben Jiçḥaq: Pentateuchkommentar: (1) Editio princeps: Rashi's Commentary to the Pentateuch. First Edition Reggio, 1475 (Vorwort von COHEN, J.J.), Jerusalem o.J. (2) Le Pentateuque ... Accompagné du commentaire de Rachi, Hrsg. von MUNK, E., 5 Bde, Paris 1964-1968. (3) Raschi. Der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch, Hrsg. von BERLINER, A., Frankfurt (2)19o5, Nachdruck Jerusalem 1962.

Jesajakommentar: in: מקראות גדולות, Ausg. Pardes, Tel Aviv 1954.

Jeremiakommentar: a.a.O.

Hoseakommentar: a.a.O

Psalmenkommentar: a.a.O.

Rabbi Šemuel ben Meir: Pentateuchkommentar: (1) Der Pentateuch-Commentar des R. Samuel ben Meir, Hrsg. von ROSIN, D., Breslau 1881, Nachdruck Jerusalem 197o. (2) פירוש התורה לרשב"ם, Hrsg. von BROMBERG, A.I., Tel Aviv 1965.

1.3 Weiteres Quellenmaterial

Biblia Sacra Polyglotta, Hrsg. von Brianus Waltonus, 6 Bde, London 1657.

Rabbi Davidis Kimchi.Radicum Liber sive Hebraeum Bibliorum Lexicon ..., Hrsg. von BIESENTHAL, H.R. / LEBRECHT, F., Berlin 1847.

Raymundi Martini Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos ..., Ausg. Leipzig 1687.

Textus biblie cum Glossa ordinaria Nicolai de lyra postilla Moralitatibus eiusdem Pauli Burgensis Additionibus Matthie Thoring' Replicis, 7 Bde, Ausg. Basel 15o6-15o8.

2. Uebersetzungen

Uebersetzungen, die den Quellenwerken beigegeben sind, werden hier nicht erwähnt.

BAMBERGER, S., Raschis Pentateuchkommentar, Basel (3)1935.

CHARLES, R.H. (Hrsg.), The Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, 2 Bde, Oxford 1913.

EPSTEIN, I. (Hrsg.), The Babylonian Talmud, 18 Bde, London 1961.

FREEDMAN, H. / SIMON, M. (Hrsg.), Midrash Rabbah, lo Bde, London (3)1961.

KAUTZSCH, E. (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, Tübingen - Freiburg i.B. - Leipzig 19oo.

RIESSLER, P., Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Heidelberg 1928, Nachdruck Heidelberg 1966.

WINTER, J. / WUENSCHE, A., Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, Leipzig 19o9.

WUENSCHE, A., Aus Jsraels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, 5 Bde, Leipzig 19o7-191o.

Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim ..., 6 Bde, 13 Teile, Leipzig 188o-1885.

Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen, 2 Bde, Trier 1892-1893.

3. Hilfsmittel

BACHER, W., Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 2 Teile, Leipzig 19o5.

BADER, G., Cyclopedia of Hebrew Abbreviations as Found in the Talmud, Midrash, Religious and Secular Jewish Literature, New York 1951.

BAUER, H. / LEANDER, P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Halle a.S. 1922.

BEN JEHUDA, E., Thesaurus totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris, 16 Bde und Prolegomena, Berlin (Bd 1-8) - Jerusalem (Bd 9-15, Prolegomena) - New York - London (Bd 16) 19o8-1959.

DALMAN, G.H., Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt a.M. (2)1922.

DARLOW, T.H. / MOULE, H.F., Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society, 2 Bde, 4 Teile, London 19o3.

EISSFELDT, O., Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, Nachdruck Darmstadt 1962.

GESENIUS, W. / BUHL, F., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin - Göttingen - Heidelberg (17)1915, Nachdruck 1962.

GESENIUS, W. / KAUTZSCH, E., Hebräische Grammatik, Leipzig (26)1896.

GROSS, M.D., Neues hebräisch-deutsches Wörterbuch, Tel Aviv 1967.

HYMAN, A.B., ספר תורה הכתובה והמסורה על תורה נביאים וכתובים, 3 Bde, Tel Aviv (2)1965.

The Sources of the Yalkut Shimeoni, Jerusalem 1965.

KASOVSKY, Ch.Y., Thesaurus Mishnae. Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur, 4 Bde, Jerusalem 1956-196o.

KASOWSKI, Ch.J., Thesaurus Talmudis. Concordantiae verborum quae in Talmude Babylonico reperiuntur, Jerusalem 1954 ff (bisher 29 Bde).

KOEHLER, L. / BAUMGARTNER, W., Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden 1953.

KUHN, K.G. (Hrsg.), Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 196o.

Nachträge zur 'Konkordanz zu den Qumrantexten', in: RQ 4 (1963) 163-234.

LEVY, J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde, Berlin - Wien (2)1924, Nachdruck Darmstadt 1963.

MANDELKERN, S., Veteris Testamenti concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Jerusalem - Tel Aviv (8)1969.

MENGE, H., Langenscheidts Grosswörterbuch Lateinisch. Teil I: Lateinisch-Deutsch, Berlin - München - Zürich (17)1971.

PRIJS, L., Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra, Basel 195o.

SCHMOLLER, A., Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart (13)1963.

STEVENSON, B. / EMERTON, J.A., Grammar of Palestinian Jewish Aramaic, Oxford (2)1962, Nachdruck 1971.

4. Sekundärliteratur in Auswahl

4.1 Bibelwissenschaftliches

ACKERMAN, J.S., The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John. John 1o:34, in: HThR 59 (1966) 186-191.

BAILLET, M., Un recueil liturgique de Qumrân. Grotte 4: 'Les Paroles de luminaires', in: RB 68 (1961) 195-25o.

BERGER, R., Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, in: NTS 17 (1971) 391 bis 425.

BOER, P.A.H. de, De Zoon van God in het Oude Testament (Leidse voordrachten 29), Leiden 1958 (vgl. die englische Uebersetzung in: OTS 18, Leiden 1973, 188-2o7).

BOUSSET, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen (4)1935.

BOUSSET, W. / GRESSMANN, H., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen (3)1926.

BRETSCHER, P.G., Exodus 4,22-23 and the Voice from Heaven, in: JBL 87 (1968) 3o1-311.

DALMAN, G., Die Worte Jesu (Band 1), Leipzig (2)193o.

EICHRODT, W., Theologie des Alten Testaments, 2 Bde, Stuttgart (8)1968, (5)1964.

EISSFELDT, O., Einleitung in das Alte Testament (Neue theologische Grundrisse), Tübingen (3)1964.

Sohnespflichten im Alten Orient, in: Syria 43 (1966) 39-47.

FOHRER, G., Artikel υἱός (Altes Testament), in: TWNT VIII (1967) 34o-354.

FOHRER, G. / SCHWEIZER, E. / LOHSE, E., Artikel υἱός (Judentum), in: TWNT VIII (1967) 354-363.

GAERTNER, B., The Temple and the Community in Qumran and New Testament, Cambridge 1965.

GRUNDMANN, W., Die Frage nach der Gottessohnschaft des Messias im Lichte von Qumran, in: Bibel und Qumran (Hrsg. von WAGNER, S.), Berlin 1968, 86-111.

Sohn Gottes. Ein Diskussionsbeitrag, in: ZNW 47 (1956) 113-133.

HAAG, H., Artikel בן (II-IV), in: TWAT I (1973) 67o-682.

HUNTRESS, E., 'Son of God' in Jewish Writings prior to the Christian Era, in: JBL 54 (1935) 117-123.

KRUIJF, Th. de, Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums (AnBibl 16), Rom 1962.

LEVI, I., L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira, 2 Bde, Paris 1898-19o1.

LOEVESTAM, E., Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37. With an Appendix: 'Son of God' in the Synoptic Gospels (CN 18), Lund - Copenhagen 1961.

MARCHEL, W., Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens (AnBibl 19), Rom 1963, (2)1971.

McKAY, J.M., Man's love for God in Deuteronomy and the father/teacher - son/pupil relationship, in: VT 22 (1972) 426-435.

RINGGREN, H., Artikel אב, in: TWAT I (1973) 1-19.

SCHLISSKE, W., Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (BWANT 17), Stuttgart 1973.

SCHNACKENBURG, R., Die Johannesbriefe (HThK VIII,3), Freiburg - Basel - Wien 1965.

SCHWEIZER, E., Artikel υἱός (Neues Testament), in: TWNT VIII (1967) 364-395.

STRACK, H.L. / BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde, München 1922-1928.

TWISSELMANN, A., Die Gotteskindschaft des Christen nach dem Neuen Testament (BFChTh 41,1), Gütersloh 1939.

VRIEZEN, Th.C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen / Neukirchen o.J. (Vorwort 1956).

4.2 Judaistisches und weitere Literatur

ALBECK, Ch., Einführung in die Mischna (Studia Judaica 6), Berlin - New York 1971.

AVI-YONAH, M., Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud (Studia Judaica 2), Berlin 1962.

BACHER, W., Die Agada der babylonischen Amoräer, Frankfurt a.M. 1913, Nachdruck Hildesheim 1967.

Die Agada der palestinensischen Amoräer, 3 Bde, Strassburg i.E. 1892-1899.

Die Agada der Tannaiten, 2 Bde, Strassburg (2)19o3, 189o, Nachdruck Berlin 1965-1966.

Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, Budapest 1892, Nachdruck Farnborough 1972.

Die Bibelexegese Moses Maimûni's, Budapest 1896, Nachdruck Farnborough 1972.

BAECK, L., Das Wesen des Judentums, Darmstadt (7)1966.

BAER, F., Die Juden im christlichen Spanien, 2 Bde (Teil I), Berlin 1929, 1936.

BANITT, M., Les poterim, in: REJ 125 (1966) 21-33.

BLUMENKRANZ, B., Altercatio Aecclesie contra Synagogam. Texte inédit du Xe siècle, in: RMAL 1o (1954) 1-16o.

Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 25), Basel 1946.

Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts, in: ThZ 4 (1948) 119-147.

Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 43o-1o96, Paris 196o.

Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaisme (EJ 4) Paris - La Haye 1963. Erschien zuvor in: REJ 1o9 (1948/49) 3-67; 111 (1951/52) 5-61; 113 (1954) 5-36; 114 (1955) 37-9o; 117 (1958) 5-58.

COHEN, A., Le Talmud (Bibliothèque Historique), Paris 1958.

DIENEMANN, M., Artikel Gotteskindschaft, in: JüdLex II (1928) 1233-1235.

DIETRICH, E.L., Die hebräische Literatur der nachbiblischen Zeit, in: Handbuch der Orientalistik III. Semitistik 1 (Hrsg. von SPULER, B.), Leiden - Köln 1953, 7o-132.

DUBNOW, S., Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 1o Bde, Berlin 1925-1929.

DUBNOW, S. / STEINBERG, A., Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 3 Bde, Jerusalem (2)1971.

EISENMENGER, J.A., Entdecktes Judenthum, 2 Teile, Königsberg 1711.

ENGLANDER, H., Grammatical Elements and Terminology in Rashi ('s Biblical Commentaries), in: HUCA 11 (1936) 367-39o; 12-13 (1937-1938) 5o5-521; 14 (1939) 387-429.

Rashi's View of the Weak, ע"ע , and פ"ן Roots, in: HUCA 7 (193o) 399-437.

GEIGER, A., Parschandatha. Die nordfranzösische Exegetenschule, Leipzig 1855.

GINZBERG, L., The Legends of the Jews, 7 Bde, Philadelphia 1909-1938.

GOLDBERG, A.M., Untersuchung über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur (Studia Judaica 5), Berlin 1969.

GRUENBERG, S., Eine Leuchte der Bibelexegese um die Wende des Mittelalters, in: Jeschurun 14 (1921) 665-674.

GUREWICZ, S.B., The Medieval Jewish Exegetes of the Old Testament, in: Australian Biblical Review 1 (1951) 24-43.

HAILPERIN, H., Rashi and the Christian Scholars, Pittsburgh 1963.

HIRSCH, E.G., Artikel God, Children of, in: JewEnc VI (1925) 15, Sp. 1-2.

Artikel Son of God, in: JewEnc XI (1925) 460, Sp. 2-461, Sp 1.

HRUBY, K., Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition, in: Judaica 21 (1965) 230-256; 22 (1966) 167-191; 23 (1967) 30-48; 23 (1968) 224-245.

KADUSHIN, M., Aspects of the Rabbinic Concept of Israel. A Study in the Mekilta, in: HUCA 19(1945-1946) 57-96.

LABROSSE, H., Oeuvres de Nicolas de Lyre, in: Efranc 19 (1908) 41-52; 153-175; 368-379.

LUBAC, H. de, Exégèse médiévale (Etudes publiées sous la Direction de la faculté de théologie S.J. de Lyon-Fourvière 41, 42, 59), 2 Teile, 4 Bände, Paris 1959, 1961, 1964.

MAIER, J., Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert (de Gruyter Lehrbuch), Berlin - New York 1972.

MANN, J., A Commentary of the Pentateuch a la Rashi's, in: HUCA 15 (1940) 497-527.

MARMORSTEIN, A., The Old Rabbinic Doctrine of God (Jews' College Publications 1o), London 1927.

MASCHKOWSKI, F., Raschi's Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus, in: ZAW 11 (1891) 268-316.

MEISELS, I.S., Don Isaac Abarbanel, in: JQR 2 (189o) 37-52.

MICHALSKI, A.J., Raschis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium, in: ZAW 35 (1915) 218-245; 36 (1916) 29-63.

MOORE, G.F., Judaism in the First Centuries of the Christian Era, 3 Bde, Cambridge (4)1944, Band 3 (2)194o.

NETANYAHU, B., Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher, Philadelphia (2)1968.

PARKES, J.W., The Conflict of the Church and the Synagogue, London 1934.

PORGES, N., Joseph Bechor Schor ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts (GFWJ 61), Leipzig 19o8.

POZNANSKI, S., Kommentar zu Ezechiel und den XII kleinen Propheten von Eliezer aus Beaugency. Einleitung, Warschau 1914.

RABINOWITZ, L., Abravanel as Exegete, in: Isaac Abravanel (Hrsg. von TREND, J.B. / LOEWE, H.) Cambridge 1937.

The Social Life of the Jews of Northern France in the XII-XIV Centuries as Reflected in the Rabbinical Literature of the Period, London 1938.

RENGSTORF, K.H. / KORTZFLEISCH, S. von (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2 Bde, Stuttgart 1968, 197o.

RIEGER, P., Artikel Gottessohn, in: JüdLex II (1928) 1241-1242.

ROSENTHAL, E.I.J., Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries, in: JJS 11 (196o) 115-135 (= Sammelwerk "Studia Semitica" 1, 165-185).

Medieval Jewish Exegesis: Its Character and Significance, in: JSS 9 (1964) 265-281.

ROSENTHAL, E.I.J., The Study of the Bible in Medieval Judaism, in: The Cambridge History of the Bible (Hrsg. von LAMPE, G.W.H.) Cambridge 1969, II, 252-279 (= Sammelwerk "Studia Semitica" 1, 244-271).

ROSIN, D., R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer, Breslau 188o.

ROSSI, J.B. de, Bibliotheca Judaica Antichristiana. Qua editi et inediti Judaeorum Adversus christianam Religionem Libri recensentur, Parma 18oo.

SCHECHTER, S., Nachmanides, in: JQR 5 (1893) 78-121.

Some Aspects of Rabbinic Theology, in: JQR 6 (1894) 4o5-427; 633-647; 7 (1895) 195-215.

SCHOLEM, G., Zur Kabbala und ihrer Symbolik (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 13), Zürich 1973.

SEGAL, M.Z., ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא, in: Tarbiz 8 (1937) 26o-299.

SERPER, A., Le débat entre Synagogue et Eglise au XIIIe siècle, in: REJ 123 (1964) 3o7-333.

SIMON, M., Verus Israel. Etudes sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425), Paris (2)1964.

SMALLEY, B., The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford (2)1952.

SONNE, I., לביקורת הטכסט של פירוש רש"י על התורה, in: HUCA 15 (194o) ל"ז-נ"ו.

STEINSCHNEIDER, M., Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters, in: JQR 15 (19o3) 3o2-329; 16 (19o4) 373-395; 734-764; 17 (19o5) 148-162; 354-369; 545-582.

STRACK, H.L., Einleitung in Talmud und Midrasch, München (5)192o, Nachdruck München 1961.

TALMAGE, F., R. David Kimḥi as Polemicist, in: HUCA 38 (1967) 213-235.

URBACH, E.E., בעלי התוספות תולדותיהם. חיבוריהם ושיטתם, Jerusalem 1955.

URBACH, E.E., Etudes sur la littérature polémique au Moyen-âge, in: REJ 1oo (1935) 49-77.

WINTER, J. / WUENSCHE, A. (Hrsg.), Die Jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, 3 Bde, Trier 1896, Nachdruck Hildesheim 1965.

ZIEGLER, I., Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 19o3.